

Biblioteca Storica

Domenico Musti



Demokratía
Origini di un'idea



Editori Laterza

eBook Laterza

Domenico Musti

Demokratía
Origini di un'idea

 *Editori Laterza*

© 2013, Gius. Laterza & Figli

Edizione digitale: novembre 2013

www.laterza.it

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858110843

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Sommario

Introduzione

Capitolo primo

Demokratia

1. Il manifesto della democrazia periclea: l'Epitafio
2. Pubblico e privato
3. Le «Supplici» di Eschilo e le procedure democratiche: voto e gestualità
4. Maggioranza e unanimità
5. I modi della votazione: «cheirotomia» e «psephophoria»
6. Dalle «Supplici» di Eschilo alle «Supplici» di Euripide: dalle procedure alla teoria socio-politica
7. Erodoto e l'idea di democrazia
8. La replica del «Vecchio Oligarca»

Capitolo secondo

La democrazia nel pubblico

1. La trasparenza nelle leggi e la polemica sull'eccesso di legislazione («νόμοι haploî» e «νόμοι akribéis»)
2. Rendicontazione e trasparenza
3. La quantificazione del bisogno
4. La quantificazione nella decisione politica
5. Ancora su maggioranza e unanimità
6. Il calcolo dei voti e i diritti della persona
7. Rotazione e continuità: esorcizzazione ed esercizio del potere
8. L'ostracismo: un'ipotesi sulla sua prima applicazione
9. I «modi» dell'uomo democratico
10. Valutazione democratica e ruolo sociale («axíosis», «axioma»)

Capitolo terzo

La democrazia nel privato

1. Attivismo e ottimismo nella concezione di Pericle
2. Verso l'edonismo?
3. Note diverse nel terzo discorso di Pericle
4. Una questione connessa: l'efebia e Pericle

Capitolo quarto

Gli organi di governo e le loro funzioni.

Il territorio.

Il potere tra aleatorietà e continuità

1. La «boulé» e l'«ekklesia»: attività e sedi. I tribunali
2. Antico e moderno: il caso svizzero

3. Legami forti col territorio
- 3.1. La «boulé»
- 3.2. La strategia

Capitolo quinto

Dopo pericle: dalla democrazia radicale alla democrazia moderata?

1. La democrazia ateniese tra il V e il IV secolo: il quadro della «Costituzione» aristotelica
2. Tuciddide e Aristotele su Pericle e sul dopo-Pericle
3. Le forme e gli uomini della politica
4. Il passaggio storico tra V e IV secolo: la fine del bipolarismo
5. Potere assembleare e potere giudiziario
6. La legislazione nel IV secolo. Leggi e decreti
7. Le competenze dei tribunali: pubblico e privato nella giurisdizione
8. I “nuovi” politici tra V e IV secolo
9. Professionalizzazione della politica; concentrazione e diffusione del potere
10. La struttura del conflitto politico nel IV secolo
11. Indennità e sussidi: aspetti assistenziali della politica democratica tra V e IV secolo
12. Tradizioni sulla storia del «theorikón»
13. Un solidarismo di tipo particolare
14. Aspetti dell’economia nel IV secolo

Capitolo sesto

Altre rappresentazioni e riflessioni antiche

1. Pubblico e privato tra V e IV secolo. Potere e individuo nel teatro
2. La scelta per la pace
3. Riecheggiamenti e sbocchi: la riflessione teorica nel IV secolo
4. Gli sbocchi in Polibio
5. Polibio e le democrazie ellenistiche

Capitolo settimo

Riflessioni moderne sulla democrazia antica

1. Tra Sette- e Ottocento
2. Orientamenti attuali

Note

- Note al Capitolo I (pp. 3-62)
- Note al Capitolo II (pp. 63-102)
- Note al Capitolo III (pp. 103-137)
- Note al Capitolo IV (pp. 139-173)
- Note al Capitolo V (pp. 175-241)
- Note al Capitolo VI (pp. 243-310)
- Note al Capitolo VII (pp. 311-348)

Bibliografia

Introduzione

Questo nuovo libro sulla democrazia classica non vuol essere né un manuale di istituzioni della democrazia greca, né una storia compiuta, ricostruita attraverso tutte le sue fasi e i suoi personaggi. Naturalmente, in quello che costituisce il corpo del libro si parlerà anche di istituzioni e di procedure, e si terrà conto delle vicende storiche in cui la democrazia è coinvolta, ma istituzioni, procedure, vicende saranno presentate e considerate in relazione alla teoria democratica, alle sue concezioni di fondo, alla sua lettura e interpretazione della vita della *pólis* come di quella del cittadino, della comunità come dell'individuo, del pubblico come del privato. Questo preambolo ne include, già per la sua formulazione, un altro, che è anche una ferma e netta presa di posizione su un problema discusso probabilmente assai più di quel che fosse necessario: se esista o meno in antico una «teoria democratica» della democrazia; se cioè la letteratura antica conosca una rappresentazione della *demokratía* di una qualche portata, proveniente dall'interno stesso della tradizione democratica, o se invece giudizi e rappresentazioni su questa forma politica siano soltanto esterni, e perciò ostili o almeno fortemente critici. Ora, è del tutto vero che alla ricostruzione della concezione democratica reale contribuiscono validamente opere di storici e di filosofi, che si collocano fuori o contro la tradizione democratica, od opere teatrali, il cui rapporto con questa tradizione è, per ragioni stesse di struttura del dramma antico, tutto da verificare, o trattatelli e scritti di vario tipo, che danno espressione a un certo malessere che intorno a sé la pratica democratica può avere ed ha effettivamente suscitato; è però anche vero che testi come i discorsi di Pericle in Tuciddide, in forma diretta, e rappresentazioni esterne di pratiche, ma anche di principi, bisogni, difetti, che sono etichettati e che si fanno valere come democratici, concorrono, tutti insieme, a delineare un quadro di concezioni, teorie, valori, idee, insomma, fra loro coerenti, e perciò in grado di rappresentare una teoria (se si vuole, in un senso del tutto neutrale, una ideologia) democratica di larga diffusione. È inutile nascondere il fatto che il testo-base, in questo quadro, è rappresentato dal celebre *Epitafio* pericleo per i caduti ateniesi del primo anno della guerra del Peloponneso (431/0), come ricostruito da Tuciddide, in II 35-46. Una rinnovata lettura e interpretazione del discorso pericleo, che è stato già tante volte oggetto di discussioni, commenti, studi monografici, classificazioni tipologiche, mostrerà, se condotta con rigore, che veramente in esso si possiede il manifesto della democrazia greca, nella sua forma classica e storicamente più avanzata.

Con queste affermazioni null'altro faccio, per quel che riguarda la storia delle mie personali convinzioni ed esperienze di studio, che portare avanti opinioni, e soprattutto argomentazioni, già espresse in scritti precedenti, che approdavano alla conclusione che il discorso di Pericle fosse una teorizzazione, a suo modo sistematica, dei principi, delle aspirazioni, del modo stesso di essere della *demokratía*, e che quindi davano una risposta positiva al quesito se sia esistita in antico una teoria democratica della democrazia, accanto alle tante rappresentazioni e deformazioni di spiriti più o meno moderatamente oligarchici. D'altra parte, per quel che riguarda la storia degli studi in generale, devo dire che mi incoraggia semmai a confermare ed ampliare il campo delle mie personali convinzioni il fatto, innegabile, che gli ultimi e più accurati scritti sul tema *demokratia*,

fatti con maggiore competenza, acume, rigore argomentativo, stanno appunto poderosamente rimettendo in gioco i due aspetti che da parte mia avevo posto come proposizioni di base: 1) esiste una teoria democratica della democrazia; 2) l'*Epitafio* pericleo rappresenta ampiamente, con una storicità che non va sottovalutata, la teoria democratica. Naturalmente la misura di questi riconoscimenti al Pericle tucidideo varia, come sempre accade, da autore ad autore; ma è assolutamente chiaro che negli studi più recenti l'accento è sulla risposta positiva da dare ai quesiti se il Pericle tucidideo corrisponda alla realtà storica, se ciò che egli dice costituisca un testo fondamentale per la concezione democratica classica, se esista o no una teoria democratica di sufficiente ampiezza e coerenza.

Di questa teoria occorre definire il campo di applicazione; e già in passato ho avuto modo di prendere posizione in favore di una rappresentazione ampia di questo campo, che mette in gioco le due grandi categorie su cui si allinea tutta l'esperienza politica e culturale greca: il pubblico e il privato, cioè il *koinón* (o in forma che ancor più evidenzia l'aspetto della statualità, il *demósion*), e, rispettivamente, l'*ídion* (o *oikeíon*). Questo ruolo fondamentale non stanno a testimoniare vaghe e confuse teorie, ma la ripetizione ad ogni piè sospinto della coppia di categorie nel linguaggio greco comune, e in maniera particolarissima nel linguaggio politico, che assume poi nel discorso pericleo la latitudine di una vera teoria. Questa teorizzazione, di amplissime dimensioni in Pericle, di una nozione che, nella sua forma breve e meramente enunciativa, possiamo dire «comune», non è piccolo argomento in favore della conseguenza che da questa analisi ho creduto di trarre: che cioè l'affermazione della democrazia, nella forma classica, e cosiddetta radicale, di Efialte, Pericle e dei politici ateniesi postpericlei, non coincide puramente e semplicemente con una politicizzazione di quel che era naturale, familiare, gentilizio, e in generale prepolitico: quel che si lega alla categoria del politico è vero, ma non è tutto il vero. Manca, a questa rappresentazione, un'adeguata considerazione dell'altro versante. L'affermazione della democrazia, cioè quel che costituisce la piena realizzazione dell'idea di Stato (lo Stato di diritto), consiste in una polarizzazione (e perciò in un consolidamento) dei due versanti, il pubblico (che si consolida ed evidenzia come sistema di istituzioni, e insieme si decanta dal privato, familiare, individuale, di gruppo) e il privato, che si distingue e si pone in un rapporto equilibrato con il pubblico, e che, in democrazia si pone innanzi tutto come privato dell'individuo preso nella sua astrazione, cioè dell'uomo comune, senza altre determinazioni, nella stessa misura in cui, nel campo del politico, il singolo cittadino, nella sua generalità ed astrazione, è portatore di diritti individuali, garantiti dal principio dell'eguaglianza politico-formale. Alla comunità politica, quale espressione di una società aristocratica, succede storicamente (con premesse che ad Atene sono da ricercare già nella città di Solone e naturalmente ancor più in quella di Clistene, fondatore della *demokratía* nel 508/7) uno Stato che si fa appunto garante esso stesso della definizione, decantazione, distinzione della sfera del pubblico e di quella del privato. A livello ideologico è il politico, è il "pubblico" che si fa garante della distinzione, della definizione e della vitalità dei due ambiti; esso infatti per sua natura rappresenta l'ambito dell'armonizzazione, della omologazione, della legittimazione, ma questo non trasforma l'individuale e il privato in qualcosa di subordinato al comunitario, nella democrazia classica. Il politico, il "pubblico" in questo sistema di idee sta insomma come due volte, senza che però questo trasformi il privato in una realtà subordinata: ci sta come sistema di istituzioni, di diritti, di norme, di leggi, riguardanti il cittadino e lo statuto del cittadino rispetto al non cittadino, e visto come garanzia del privato; e il privato ci sta come insieme degli interessi, dei bisogni, delle aspirazioni dei diritti dei singoli, presi individualmente o in gruppi; il primo è il regno dell'uguaglianza e dell'identità, il secondo è quello della diversità. Come in ogni società ordinata, sarà quindi il pubblico a garantire (ed è la seconda, ideologica funzione) l'armonizzazione dei due ambiti, ma anche la loro distinzione; perciò la teoria democratica classica non assoggetta il privato, ma lo armonizza col pubblico, non lo subordina radicalmente, ma lo coordina, cioè ne consente la libera espressione, salvo che questa trova un limite nelle leggi, che definiscono e tutelano le istituzioni, cioè se stesse, come tutelano (e, distinguendolo, delimitano) lo spazio del privato.

Non tornerò in questa sede a un'analisi particolareggiata, che ho condotto altrove e che solo in parte riprendo più avanti nel libro, della distinzione tra pubblico e privato, nei comportamenti, in tutto rispondenti alle idee, dell'uomo Pericle. Preme piuttosto riflettere sul profilo storico di questo

processo di individuazione, distinzione, decantazione, per vederci dentro il vecchio e il nuovo. Il valore del pubblico nella democrazia periclea si distingue e consolida, ma non è storicamente qualcosa di esclusivamente nuovo: è nuovo, in quanto “liberato” dal sociale, cioè dalle vecchie distinzioni di tipo aristocratico, poste secondo connessioni familiari e rango economico, e in quanto definito in nuove istituzioni e norme; ma è anche vecchio, perché esso è l’estensione e lo sviluppo (in altro ambito e con diversa misura e qualità) del vecchio valore ugualitario (di un’uguaglianza all’interno delle *élites*) dell’*isôtes*, e di valori omologhi, che erano stati ed erano ancora propri delle comunità aristocratiche. D’altra parte il privato della democrazia periclea è sì quello tradizionale della proprietà e della differenza sociale, ma è anche (segno dei tempi nuovi, del diverso clima politico e culturale che alla democrazia periclea si accompagna) un privato di tipo molto individuale, quello dei “nuovi bisogni”, di un’educazione più ricca e di un uso libero della mente come del corpo, in antitesi all’educazione militaristica spartana, che vincola il corpo, secondo Pericle, più di quel che l’Ateniese comune può accettare: questo, secondo Pericle, sa goderne liberamente, e senza inutili costrizioni, e però sa anche all’occorrenza combattere e morire per la sua città; e qui il politico appare ancora una volta come una sorte di terminale ideologico, che alle spalle lascia però disponibile un ampio spazio per una realtà concreta e quotidiana ben più differenziata e, in definitiva, libera.

Appare dunque indispensabile tener presente sia la storicità – quindi il legame col passato e la tradizione – di certe componenti della teoria democratica classica sia la novità di certe altre componenti dell’idea stessa di democrazia, come affermatasi in Grecia. L’antichità di certe concezioni non basta a trasformare la teoria periclea in una furbesca manipolazione di spinte democratiche che vanno ben oltre di essa, o Pericle in un rappresentante di idee superate in altri momenti di storia della democrazia, in altre espressioni del pensiero democratico. Per come la democrazia si è realizzata in Grecia, per come le idee democratiche vi si sono espresse e condensate in teoria destinata alla realizzazione politica, Pericle rappresenta certamente una punta avanzata: una punta avanzata però di un processo di continuità di tipo evolutivo, che è impossibile estirpare dalla storia della grecità. Di quella democrazia, come storicamente realizzata, egli è un autentico rappresentante; delle idee democratiche egli è il vero teorizzatore, l’unico comunque da noi in misura significativa attingibile. Se si pensa, come a un termine di confronto per giudicare Pericle, a una democrazia diversa da quella storicamente verificabile in Grecia, è altro discorso: ma è appunto discorso poco storico.

Lo dimostra il confronto con certe nette caratterizzazioni della democrazia radicale operate da Aristotele, nel VI libro della *Politica*. Il filosofo individua due *hóroi*, due confini o segnali (*semeía*) della libertà e democrazia: da un lato, il voler *árchein kai árchesthai*, esercitare cioè il potere politico almeno a rotazione, quale realistico e necessario correttivo, però, di una vocazione “anarchica” di fondo; dall’altro, il voler vivere come uno vuole. Questa difesa dell’individuo e del privato non è dunque affatto sentita dal moderato Aristotele come il valore tipico dell’aristocrazia, ma al contrario come la caratteristica del libertarismo democratico, verso cui egli lancia più d’uno strale. Ora, l’esame attento dell’*Epitafio* pericleo mostra lo statista esattamente in una posizione di esaltazione dei diritti individuali, intesi come diritti di universale diffusione fra i cittadini. Quello che in Aristotele, e in altri avversari o critici della *demokratía*, appare in una luce negativa, appare invece in una luce del tutto positiva in Pericle; l’atteggiamento che quegli autori criticano, Pericle non ha bisogno neanche di difenderlo: semplicemente lo afferma come un valore e una conquista; il nobile “vivere a modo proprio” (*kath’hedonén*) di Pericle è deformato, o trasformato riduttivamente, in quegli autori, in rappresentazioni che somigliano molto al “fare il comodo proprio”. Ora, è proprio su questi aspetti della difesa dei diritti privati, individuali, che si appunta la critica di quelli che di Pericle vogliono fare un aristocratico della più bell’acqua, che accetterebbe la *demokratía* solo *oborto collo*, comunque con ambiguità e riserve mentali. E invece è proprio nell’eccesso di *ídon* che i critici della *demokratía* classica rinvergono uno dei difetti maggiori dell’uomo democratico. Che poi questo privato sia insieme quello vecchio del ricco e quello nuovo, per così dire, dell’uomo comune, è altro fatto; che ci siano forme di continuità tra la vecchia e la nuova forma politica, è vero, anche nelle fasi e nelle forme della trasformazione. In Grecia l’evoluzione non è mai rottura radicale col passato, se non nell’utopia, nella teorizzazione ottimale,

subito sentita e rappresentata da uno stesso autore come aspirazione ideale, da ricordare in qualche modo con la realtà. La geometria complessiva di questo insieme di posizioni è di una evidenza tale, che suscita solo sorpresa il fatto che molti studi stentino a coglierla. Se la teoria moderata individua negativamente comportamenti sentiti come la quintessenza della democrazia libertaria e radicale, e Pericle presenta, nella teoria (che è quella di cui stiamo trattando) e nella pratica, questi comportamenti come principi e come valori, è ovvio dedurne che Pericle rappresenta la punta avanzata della teoria democratica. Che ci siano aspetti di continuità, e che perciò la teoria periclea inglobi ed aggiorni (che li aggiorni è innegabile, data l'estensione generalizzata che egli conferisce all'*idion*) valori aristocratici, sembra la scoperta dell'America, visto che è sempre così; Pericle è il "saliente" democratico di quella linea continua che è la concezione politica greca, dove il passaggio da una forma all'altra è concepito come allargamento progressivo di un insieme di diritti da un ambito di fruitori a un ambito più ampio, che non esclude i precedenti fruitori, ma solo ne estende la quantità. Nella storia del pensiero politico, Pericle occupa in definitiva il posto che egli reclama: e, soprattutto, dopo di lui la democrazia ateniese non conobbe *leaders* diversi da lui sul terreno dei principi fondamentali, nella politica interna e sociale, ma semmai diversi per estrazione sociale, "figli" in definitiva della stessa teoria politica di Pericle, frutto (desiderato o non da lui, ma storicamente prodotto) delle regole del gioco da lui enunciate; e diversi nei comportamenti, più che nelle teorie. Sicché, per converso, quel tanto di ammissioni, più o meno interessate, più o meno passatiste, che qua e là si ritrovano, di una "patina" aristocratica nei suoi comportamenti politici, nulla ci dicono di nuovo e di diverso rispetto al dato biografico, che Pericle era di origine aristocratica e che aveva corrispondenti modi; nulla ci dicono di nuovo e di diverso sul ruolo che Pericle si scelse all'interno del contrasto politico greco (sicché lo stesso Plutarco che gli riconosce una gestione aristocratica del potere, però nella stessa opera ammette che è con Pericle che si determina, all'interno della scena politica greca, la radicalizzazione della lotta politica, là dove il posto di Pericle viene anche ben segnato sul versante della democrazia: *Vita*, capp. 9 e 11); ed altri aspetti particolari di correnti fraintendimenti vengono analizzati nel corso del presente libro. In altri termini, il vecchio, il tradizionale è scontato, come in tutta la storia del pensiero greco; ma se il nuovo c'è (e visibilmente c'è), è esso l'elemento essenziale per una adeguata caratterizzazione storica. Tutto questo conduce alla conclusione che non è possibile limitarsi a scoprire il vecchio nell'*Epitafio* pericleo; e anche una considerazione del discorso pericleo, svolta prevalentemente sulla sua appartenenza ad un determinato genere letterario, quale l'orazione funebre ad Atene, appare in larga misura fuorviante, sia per sé, sia per le conseguenze che se ne vogliono trarre: per sé, perché proprio Pericle sottolinea in apertura di discorso che egli si distaccherà dal modo tradizionale di tenere un'orazione funebre per i caduti in guerra, e perciò la cosa non può essere in nessun modo elusa, quand'anche dovesse trattarsi qui soltanto di un giudizio di Tucidide, il quale avrà tenuto conto di orazioni antecedenti a quella di Pericle, e magari anche di orazioni successive, sino almeno alla fine del V secolo. Tucidide stesso dunque sentiva quell'orazione funebre come diversa. Ma il criterio di una valutazione *katà ghénos* è criticabile, anche per le conseguenze che se ne vogliono trarre, quando i dati di tradizione aristocratica vengono messi in definitiva sul conto delle convinzioni politiche periclee, con una forzatura logica non indifferente. Se il dato aristocratizzante è "di genere", è proprio esso che non andrebbe incluso nella teoria politica di Pericle; dovremmo anzi ancor più evidenziare il dato nuovo che si aggiunge al vecchio. Io non voglio comunque servirmi di un criterio aggirante il valore dell'orazione periclea, anche se sarebbe comodo adottare, per una rappresentazione della teoria democratica di Pericle, un criterio che facesse gravare sulla sola tipologia ciò che in Pericle c'è di aristocratico. La convinzione e la coerenza impongono un discorso più storico: i connotati dell'etica aristocratica non sono sulle labbra di Pericle per puro omaggio a un genere, tanto più che egli proclama a chiarissime lettere che dal genere si distacca alquanto; ma comunque non bastano (come non bastano in generale per i pensatori e i politici greci) a fare di lui un avversario di quella stessa democrazia che egli contribuì decisamente a configurare e ad affermare con la sua cooperazione con Efialte, con la sua politica istituzionale, con il clima culturale che alimentò, con la politica sociale che condusse, con le iniziative economiche che prese. Forse qualcuno vorrebbe un Bortolo più ideale; ma il Bortolo storico era così, e storicamente lo si comprende assai bene: potrebbe forse rallegrare, ma certo

anche sorprenderebbe, in quelle circostanze storiche, un Bortolo radicalmente diverso.

Quando lo storico Tucidide, che lo presenterebbe, secondo alcuni, come un moderato, gli fa dire cose tanto caratterizzanti, dobbiamo valutare, mediante attenti confronti, queste caratteristiche. Quando poi consideriamo che il biografo Plutarco, che attribuisce una qualifica aristocratica alla sua democrazia, è pur tuttavia lo stesso che ammette che, nel contrasto tra Pericle e l'oligarchico Tucidide di Melesia, si consuma la spaccatura netta tra due politiche e due partiti, e quel che prima era solo una venatura diventa una cesura profondissima all'interno della cittadinanza e della politica ateniese, non ci lascia dubbi sul versante in cui egli colloca Pericle: quello democratico a tutti gli effetti, se è l'opposto di Tucidide il politico. La coloritura aristocratica di cui Plutarco fa credito a Pericle si pone sullo stesso piano di quella che gli attribuisce il *Menesseno* pseudoplatonico: si tratta dello sforzo di caratterizzare, all'interno del campo democratico (e nettamente democratico) che si crea con Pericle, la posizione di quel *leader* come nobile, soprattutto in funzione della scelta ideologica dell'autore del *Menesseno*, come dello stesso Plutarco; essendo di prospettiva aristocratica, i due autori cercano in tutti i modi di avvicinare a se stessi Pericle, senza che questo comporti, e senza che essi pretendano davvero, che Pericle sia qualcosa di diverso dal convinto *leader* della democrazia ateniese, in quanto ben distinta da (e contrapposta a) politiche oligarchiche. Aristocratici del resto erano in Pericle l'estrazione sociale, perché egli apparteneva alla più nobile famiglia di Atene, e il comportamento, a far apprezzare storicamente il quale fu determinante il confronto eseguito *a posteriori* con i nuovi *leaders* democratici, quali in particolare Cleone e Cleofonte. D'altro canto – e così il cerchio dimostrativo riguardo alle idee di Pericle si chiude – i nuovi capi del popolo non si caratterizzano rispetto a lui come promotori di nuove dottrine politiche e sociali, o di scelte socio-economiche drasticamente innovative, atte a relegare Pericle in una posizione di moderatismo politico; la loro diversità rispetto a lui consiste, anche in questo caso, nella loro estrazione sociale (provengono da ceti emergenti di artigiani, non aristocratici) e nei loro comportamenti arroganti, più fortemente imperialistici (se pure è così), nonché in singole misure demagogiche: con loro non emerge però una diversa teoria politica.

Non si può certo dire che le posizioni di Pericle siano sconosciute ai moderni, né che non si sappia distinguerle da quelle di Platone o Aristotele o Isocrate. Ma è la misura della distinzione che è scarsa; il divario è poco analizzato; non sempre rivela che la diversità periclea costituisce un "saliente" notevole, però nella continuità del processo storico antico.

Sul terreno del potere politico, attraverso la caratterizzazione aristotelica del libertarismo democratico, ci appare chiara la vocazione anarchica che ad esso è sottesa. Come si tratta di una pura e semplice vocazione di fondo, che neanche Aristotele considera come storicamente realizzata, non staremo a chiederci se e quanto essa sia una esagerazione e deformazione polemica. La deformazione sicuramente c'è, ma è innegabile che Aristotele colga una propensione profonda, una visione del potere che appartiene, in generale, ai Greci. Del potere i Greci hanno una nozione tragica; e questo non ha soltanto la sua prima, elementare trascrizione, nel fatto che della tirannide, che è poi il "potere cattivo", danno una rappresentazione tragica, e che il tiranno è perciò un personaggio del teatro tragico greco, che vuol dire, in particolarissimo modo, del teatro tragico attico. Il potere è per i Greci necessario all'esistenza di società ordinate, ma mai nasconde la sua natura, che include una possibile deviazione verso l'abuso, la prevaricazione, la prepotenza, la *hybris*. A questa sua potenzialità, per così dire, demoniaca, corrisponde, quindi, nella libertà greca, un'opera di esorcizzazione. In quanto rischio di male, il potere va esorcizzato; in quanto necessario, va contenuto, tenuto in scacco con un sistema di espedienti, che ne limitino i rischi e ne prevengano le deviazioni. Questi espedienti consistono in altrettante misure istituzionali, che sono particolarmente pronunciate nella democrazia (e poi in quelle costituzioni un po' artificiose che sono le costituzioni «miste»). È alla *pólis* in genere che Aristotele riferisce il principio dell'*archein kai árchesthai*, che caratterizza il ruolo del cittadino, ma è alla *pólis* democratica, in quanto basata al massimo grado sul principio di libertà, e sui diritti dell'uomo libero, che viene specificamente riferita la soluzione del fare uso a turno (*en mérei*) del diritto di governare (*Politica* VI 1317 a 40-b 3). Nella *Retorica* I 1365 b 30 sg., lo stesso autore definisce la democrazia semplicemente come il regime nel quale le cariche si distribuiscono col sorteggio; questo comporta la durata breve, di

norma annuale, della carica democratica, e la intensa rotazione dei cittadini nell'esercizio delle funzioni pubbliche che ne deriva. Tale sistema corrisponde alla prassi democratica a noi nota, ed è anche uno degli aspetti centrali dell'idea di uguaglianza politica proposta da Pericle nell'*Epitafio*. Che Pericle poi, mentre illustra il principio, non si metta a fare (in un discorso funebre!) l'elenco degli organi istituzionali democratici e del loro funzionamento, o dei sistemi elettorali in uso ad Atene, corrisponde in pieno, e senza sorpresa – salvo per chi vuole esserne sorpreso a tutti i costi – all'occasione del discorso, al suo modo di impostare la celebrazione di Atene. Egli vuole celebrare, prima ancora di passare al normale elogio dei caduti voluto dalla legge (II 35; 36, 4), cioè alla forma canonica dell'epitafio, la pratica di vita (*epitédeusis*) da cui proviene, e la forma politica e la qualità dei comportamenti (*politela* e *tropoi*), a cui si accompagna la grandezza attuale di Atene. Non è dunque solo il carattere della circostanza che spiega l'assenza di tecnicismi procedurali nella celebrazione periclea della democrazia ateniese; lo spiega anche il dichiarato programma del discorso, l'evidente insistenza anche quantitativa su pratiche e modi comportamentali, cui comunque non manca affatto una solenne e complessa dichiarazione di principi sul tipo di *politela*, nel fondamentale cap. 37. Essendo una dichiarazione dei grandi principi, non ci meraviglieremo dell'assenza di riferimenti a procedure di voto, più di quanto non ci meravigliamo del fatto che in un brano, tutto sommato, non molto più ampio del capitolo tucidideo ora citato, Aristotele definisca, senza altre precisioni procedurali, l'essenza della libertà, e specificamente della libertà democratica, in quelle due idee di *rotazione al potere*, nel pubblico, e di *desiderio di vivere come si vuole*, nell'individuale, che abbiamo già prima messo in evidenza. L'intima affinità tra i due testi (Tucidide, II 37 e Aristotele, *Politica* VI 1317 a 41-b 11) "scagiona" Pericle da qualunque intento elusivo, lo eleva a portavoce autentico di una (agli occhi di Aristotele) autentica *demokratia*, insegna al lettore che cosa bisogna attenderci che sia detto, in sede di formulazione di principi. Semmai risulterà sommaria e sbrigativa, anche se inequivocabile nel suo senso e nella sua direzione, la rappresentazione aristotelica del "vivere come piace", rispetto alla invece lunga esemplificazione periclea, che peraltro tiene pienamente e insospettabilmente fede all'indice analitico delle materie da trattare, preposto da Pericle al suo discorso (II 36, 4): tipo di vita, tipo di regime politico, modi di comportamento ad Atene.

Tra le altre caratteristiche della forma democratica, che significano altrettanti capisaldi di quell'opera di controllo e contenimento del potere che la democrazia esercita, va annoverata l'attenta e quasi ossessiva pratica della richiesta del rendiconto, sul terreno della gestione finanziaria, come dell'azione politica in genere, di coloro che esercitano funzioni pubbliche: un regime della rendicontazione (*lógon didónai*, *euthýnas didónai*) e perciò della *trasparenza*, che, come mostreremo è, anche come termine specifico, presente nel V secolo a.C. e applicata proprio a Pericle. E in questo spirito è da vedere, in prima istanza, la pratica di una intensa legislazione scritta, che, benché certamente non di origine democratica, ma già di epoca arcaica e di regimi aristocratici, tuttavia riceve una promozione rilevantissima in regime di democrazia, sì da suscitare reazioni, sia per il numero delle leggi che vi proliferano ininterrottamente, sia per le conseguenze di minor chiarezza e di possibile uso strumentale, distorto, malevolo, che a tale intenso e puntiglioso (troppo acribico) legiferare si accompagnano. Di qui la polemica contro le leggi scritte, o piuttosto contro l'*abuso* delle leggi scritte, di cui si pongono le premesse probabilmente già in età periclea, mentre dal canto suo Pericle non ha bisogno di elaborare una polemica contro le leggi orali (anche la democrazia accetta tradizioni che considera valide). Posizioni estreme non sono da riscontrare, del resto, come si vedrà, nemmeno in quegli autori di teorie o di racconti storici che sollevaranno il problema dell'*eccesso* di leggi scritte: figurarsi se Pericle, in una solenne dichiarazione di principi, può permettersi il lusso di fare a meno delle norme di validità universale e magari di tradizione orale, da un lato, e delle leggi scritte di più recente promulgazione, dall'altro!

Ma la definizione formale della democrazia, ciò che la distingue dalle altre forme politiche, risiede già in Grecia nell'identificazione di essa con il governo della maggioranza; e in essa (in questo è la differenza rispetto a procedure analoghe, e altrettanto legali, ma attuate in altre costituzioni) la maggioranza è calcolata nell'ambito dell'intera popolazione libera, residente e di origine cittadina, quindi sulla base del criterio fondamentale dell'*eleutheria* e della connessa uguaglianza dei diritti politici. Ora, la maggioranza si definisce con il voto. Pericle non prende in

considerazione le procedure di voto, anche se nella sua formulazione di principi fa riferimento all'eleggibilità, al diritto elettorale passivo, esteso a tutti coloro che lo meritano, senza distinzione di *axioma*, di *status*. È naturale che in un discorso di principi non ci si debba attendere un prontuario delle procedure di nomina alle cariche, realizzata con il sorteggio o con l'elezione. Altrove, per esempio, nelle *Supplici* o nelle *Eumenidi* di Eschilo, o in altre tragedie, le situazioni di tipo politico evocate sono invece una valida testimonianza, contemporanea, anche se indiretta, delle procedure di voto ad Atene.

La riflessione sulle procedure di voto porta dunque diritto ai temi della maggioranza, della minoranza, dell'unanimità, del pluralismo. Si ponevano in antico, come si sono posti in tempi moderni e si pongono oggi. A livello di principi, l'argomento del rapporto tra maggioranza e totalità è toccato da Pericle, in una frase famosa, che interpretiamo nel corso del libro, e dalla quale si ricava innanzi tutto che nella concezione democratica la maggioranza, pur governando, deve consentire che siano salvaguardati i diritti di *tutti* di fronte alla legge. Sul terreno, poi, della prassi democratica, le differenti procedure di voto adottate cambiano, rispetto al tema maggioranza-minoranza-unanimità, sia in corrispondenza con il tipo di procedura, sia (ed è questo un punto sul quale mi è sembrato di dover insistere nel libro più di quanto si sia fatto finora) in corrispondenza con l'oggetto della decisione. In generale si può dire che la *cheirotomia*, cioè la procedura del voto per alzata di mano, tende, nella prassi, a una larga o larghissima maggioranza, cioè rivela una vocazione, in senso lato, unanimistica, si configura quindi come una *routine* approvatoria, in ordine agli affari correnti della politica. Naturalmente ci sono decisioni più sofferte e drammatiche, e momenti di spaccatura del corpo votante; ma il voto assembleare (lo si è capito anche studiando il modo di computo del voto) tende all'unanimità o almeno alla larghissima maggioranza. Diverso il caso in cui è in gioco lo statuto della persona; in queste circostanze, la procedura è di norma una *psephophoria* (si vota con un oggetto, una *psêphos*, in origine una pietruzza): il voto in questo caso è segreto, computabile e computato con assoluta precisione, e la maggioranza semplice è un esito prevedibile, e considerato, a quanto pare, normale e accettabile; talvolta si ricorre a una *cheirotomia* e, in questo caso – chiaro segno del fattore di distinzione rappresentato dall'oggetto della decisione, che richiede particolari cautele e garanzie, quando è in gioco lo statuto o il diritto di una persona – anche la *cheirotomia* è soggetta a un computo rigoroso, e non a una valutazione d'insieme della maggioranza e della minoranza, come nella *routine* della decisione intorno a questioni politiche correnti.

Ora, già questa considerazione della tendenza ad una approvazione assembleare di larga o larghissima maggioranza, di una tendenza in senso lato unanimistica, per una parte non irrilevante delle decisioni politiche, pone il problema del ruolo, dei diritti, della condizione della minoranza nella democrazia classica. Il principio del rispetto, ad essa dovuto, certamente c'è, e lo abbiamo trovato esplicito in Pericle. Certo non si può negare che, accanto ai principi, che sono chiarissimi e che sicuramente avranno avuto uno spazio assai ampio, sia da tenere in conto la prassi, e i condizionamenti posti dallo stesso modo di formazione e organizzazione dell'espressione e della tendenza politica in Grecia. Prassi e condizionamenti strutturali possono effettivamente determinare una sorta di predominio della maggioranza che riesce ad esprimersi e a imporsi all'assemblea; a dispetto dei principi può manifestarsi nella democrazia classica una vena di vago totalitarismo, che è un po' il riflesso, sul terreno più propriamente politico, di quel che è sul piano procedurale la vena di lato o completo unanimismo, cui abbiamo già accennato. È la difficoltà alla formazione di partiti, come stabili e organizzati filtri dell'opinione e dell'espressione politica, che costituisce il principale di quei condizionamenti, di cui abbiamo parlato. Tuttavia, pur sempre solo di una vena si tratta, e sarebbe ingiusto mettere anche solo per un momento in ombra il fatto che la società greca è pluralista, nella pluralità delle attività e delle stesse collocazioni economiche e sociali, oltre che nella pluralità delle suddivisioni politiche e sociali che, nel momento dell'espressione politica, si confrontano con procedimenti che sembrano disperdere la varietà delle posizioni, convogliandole verso la grande suddivisione, di aritmetica politica, tra una maggioranza (decisiva e tendente ad essere schiacciante) e una minoranza.

La pluralità degli interessi, delle posizioni sociali ed economiche e (cosa di particolare importanza, e degna di essere sottolineata più di quanto si faccia di solito) dei comportamenti

individuali e privati riceve peraltro pieno riconoscimento nella teoria democratica, soprattutto come espressa da Pericle. Non torneremo sul principio generale del “vivere a modo proprio”, che trova non solo la sua formulazione esplicita nell’*Epitafio*, ma anche la sua etichettatura storica, politica, ideologica, nella resa polemica e financo deformatrice delle espressioni avverse o critiche nei confronti di quella forma politica. Semmai è da rammentare, qui solo introduttivamente, più avanti analiticamente, l’insieme delle connotazioni che a quest’idea di libertà privata e individuale Pericle conferisce, e la concezione della vita e del mondo che tutto ciò presuppone ed implica.

Il quadro che Pericle delinea è quello di un riconoscimento della legittimità della proprietà e dei comportamenti privati; è un programma di non-invidia sociale, di accettazione della sfera privata altrui, in termini tali che configurano già un’idea di *privacy*: il che, in una città di dimensioni pur sempre limitate, una società del “faccia a faccia”, significa certamente la liberazione di uno spazio rilevante per l’individuo. D’altra parte questo non comporta l’indifferenza né dell’uomo Pericle, né dello Stato e della società che egli disegna, per la condizione economica del meno abbiente. Egli delinea un’etica attivistica per il ricco, che della ricchezza si servirà per “occasione di lavoro” (*érgou kairós*), come per il povero, cui evidentemente si vuole riservare una *chance* di arricchimento, non attraverso una politica assistenziale (tale non fu del resto neanche la politica delle indennità, *misthoí*, promossa da Pericle, o, se lo fu, lo fu nella forma di una politica delle funzioni civiche), ma semmai in forza della diffusione generalizzata di un’etica dell’iniziativa e dell’investimento. La libera esplicazione di tutte le potenzialità della persona, la versatile persona dell’Ateniese, è al centro del discorso pericleo; e la persona è vista, con il realismo di una teoria democratica, a partire dalla (e con una specialissima attenzione alla) sfera della fisicità. Il corpo dell’uomo pericleo dunque sarà destinato al lavoro, ma anche al riposo e al soddisfacimento delle proprie esigenze, senza i sacrifici, presentati come inutili, di un’educazione coercitiva; presterà le proprie capacità alle stesse esigenze di carattere intellettuale. In questo quadro si delinea un diritto alla felicità, il rifiuto di una cultura della costrizione e del dolore, un edonismo di marca non ignobile, un apprezzamento della spensieratezza, in definitiva una cultura dell’ottimismo, che costituisce un pezzo raro nella storia della concezione greca del mondo e dell’esistenza. Se in generale, per questa visione del mondo, vale per i Greci la formula burckhardiana del pessimismo, accompagnato da un ottimismo del temperamento, ebbene, in Pericle e nella concezione democratica che egli autenticamente rappresenta, si può dire che vi sia non solo l’ottimismo del temperamento (o come, dopo Burckhardt, più tardi s’è detto, della volontà), ma anche l’ottimismo dell’intelligenza. Il futuro dell’uomo pericleo non si configura come il luogo dell’angoscia e del declino, ma come quello della realizzazione. Che questa realizzazione riguardi sia la sfera privata, sia quella pubblica è dichiarazione esplicita, che va presa sul serio su tutti e due i versanti. Nel discorso è notevole l’estensione che occupa il versante della persona. D’altra parte, nel rivendicare ad Atene una valutazione negativa – a differenza che altrove – dell’assenteismo politico, e di un individualismo tutto chiuso in se stesso, Pericle offre una testimonianza sicura sia dell’individualismo greco, in generale (a dispetto di qualunque rappresentazione armonistica di una grecità tutta subordinata, nella concreta e quotidiana realtà, al valore del politico), sia della assoluta sincerità della sua difesa e legittimazione della sfera privata, se si espone in una valorizzazione dell’impegno politico, che, vincendo una evidentemente diffusa tendenza naturale nei Greci, ne vuole una armonizzazione con lo sforzo di partecipazione alla vita pubblica. Il personaggio di questo modo di vita è l’uomo comune; così esplicito e incisivo è l’elogio della quotidianità (*tà kath’heméran*), cioè sia la proclamazione dei diritti del quotidiano, sia la descrizione rapida ma significativa di esso. Il manifesto della teoria democratica appare impastato di quotidianità, e perfino di antieroisimo. Il godimento, del resto, di quei diritti del corpo e della mente, che fanno il tessuto della felicità dell’uomo pericleo, rinviano di per sé a un ideale, non certo proclamato né proclamabile, di pace. Le belle case, o il riposo dato dalle belle feste, o le gratificanti attività intellettuali, si intendono godibili al meglio in un tempo di pace.

La concezione democratica qui esposta, se si dovesse accampare con piena coerenza, condurrebbe senz’altro al pacifismo: ma questa non può essere ovviamente la prospettiva dell’*Epitafio*; lo escluderebbero sia la circostanza particolare sia la situazione generale di guerra, in cui Atene è implicata ed impegnata (anche se, in definitiva, proprio allo scopo di creare e rafforzare

le condizioni perché quel tipo di vita possa salvaguardarsi). Il destinatario della teoria democratica di vita, come esposta da Pericle, è appunto l'uomo comune. Pierre Vidal-Naquet ha definito l'artigiano come l'"eroe segreto" della democrazia greca (o, se si vuole, della democrazia classica di ogni tempo). "Eroe" è giusta definizione, nel senso di "protagonista", o comunque di soggetto centrale, almeno nella teoria. Ma "segreto" è definizione giusta almeno due volte: è infatti segreto, in quanto, come soggetto storico, è, o tende ad essere, appunto anonimo; ma è anche segreto proprio come eroe, quando con segretezza di eroismo si intenda che semmai esso appare come un personaggio antierico. La teoria periclea dell'*Epitafio* è destinata appunto al cittadino comune, nei suoi momenti di non eroicità, messi in evidenza in quella amplissima parte introduttiva sulle pratiche, la forma politica e i modi di comportamento degli Ateniesi che, per esplicita dichiarazione dell'oratore, non appartiene al materiale laudativo consueto al genere. All'uomo comune è destinata quella celebrazione della quotidianità che ha come suo orizzonte ideale una condizione di pace: il godimento del lavoro e del guadagno, del riposo e dei beni, delle feste e dell'attività culturale trova ovviamente l'*optimum* della sua realizzazione in uno stato di assenza di guerra, cioè di un evento che minaccia queste soddisfazioni private e comunque ne diminuisce l'importanza e ne segna tutta la precarietà. Ora, nella realtà dell'esistenza ateniese, e greca, ancor più specificamente del momento in cui parla Pericle, la condizione dominante è proprio l'opposto, cioè lo stato di guerra. Eppure, il solo fatto di esaltare tutti i pregi e tutti i valori della quotidianità dell'uomo comune assegna alla pace e al pacifismo il ruolo di intima vocazione, di connaturata prospettiva della democrazia, per quante volte questa aspirazione possa poi essere nei fatti delusa, questa prospettiva smentita. Il discorso pericleo svela dunque un carattere profondo, insito *naturaliter* in una concezione democratica di vita.

Il tempo della quotidianità s'impone anche come tratto finale e determinante della concezione periclea del tempo in generale. La condizione democratica appare nelle parole dello statista come il grande terminale della prospettiva storico-politica; la democrazia come realizzata ad Atene al suo tempo si presenta dunque come un punto d'arrivo dello sviluppo politico-istituzionale dello Stato, non come un punto di partenza verso altre forme politiche. Allora, è lecito chiedersi, quale è l'idea di "futuro" che il discorso trasmette? E, più in generale, c'è un futuro della politica, un approdo ad altri e migliori lidi? Sembrerebbe di no; è come se Pericle dicesse: "dopo", dopo cioè il raggiungimento di questo altissimo livello di costituzione che io ho realizzato e vi propongo, il futuro è "vivere": vivere realizzandosi nello spirito della democrazia. È ancora una volta in gioco il rapporto tra pubblico e privato: "dopo" che il pubblico ne ha creato le condizioni, non resta che vivere, vivere a modo proprio, raggiungere (si direbbe) quella felicità che la forma democratica rende possibile, suggerisce, e con le sue leggi tutela. Non è davvero, e comunque egli non sembra considerarlo, un futuro da pogo.

La celebrazione delle virtù eroiche del combattente troverà invece spazio, in forma impersonale, collettiva, nella seconda parte del discorso, dove necessariamente le circostanze particolari, e in genere la condizione della città antica, travagliata dalle guerre, non possono non lasciar traccia accanto alla solenne dichiarazione di principi. E certo qualche tono eroico trova spazio anche nelle considerazioni, premesse alla teoria del modo di vita democratico, sui meriti delle passate e della nuova generazione. Che proprio in relazione a un'occasione del genere si possa fare tanto spazio ai diritti più elementari e quotidiani della persona, dice il ruolo fondamentale di questi all'interno della concezione "politica", e specificamente democratica. Che d'altra parte sussistano quella cornice, e tutti i "diritti" (o buona parte dei diritti) della circostanza e della celebrazione, significa che la garanzia e la salvaguardia del pubblico e del privato è la città: con la città – dirà in sostanza, in un successivo discorso (Tucidide, II 60-4), Pericle – l'uno e l'altro si salvano; crollando la città, tutto è perduto. Ma è quello che in qualunque tempo e in qualunque condizione si può affermare, riguardo alla necessità di conservare e consolidare l'indipendenza di uno Stato: non rivela una concezione statalistica.

Molte delle idee dell'*Epitafio* rinviano, senza forzatura alcuna, alle concezioni proprie di una democrazia moderna. E del resto questa analisi ha due destinazioni: la prima, certo, allo studioso del mondo antico, non per fornirgli una storia breve del pensiero politico greco (di cui il tema della democrazia è soltanto un capitolo), e neanche per costruire un trattato di istituzioni democratiche

greche, ma semplicemente per mettere in evidenza quel che sul tema della democrazia si tace o non si dice abbastanza, dando per scontato ciò che è di comune dominio e convinzione; e, nell'ambito di quel che si tace o non si dice abbastanza chiaramente, è il carattere avanzato del pensiero pericleo, il "saliente" che, pur con tutte le caratteristiche di continuità che connotano il pensiero politico greco, nondimeno con forza innegabile, salvo per chi ha deciso di negarlo, è costituito dalla teoria democratica formulata da Pericle. L'altra destinazione, collegata appunto con la caratteristica di "saliente" ravvisata nella dottrina periclea, e con gli aspetti di "modernità" (modernità innanzi tutto all'interno dello stesso pensiero greco) che essa presenta, è lo studioso della storia moderna e contemporanea, perché tenga presente, analisi concreta dei testi antichi alla mano, il problema della comparazione, da fare nelle forme storiche dovute, ma certamente parecchio più serio di quanto senza quella analisi si potrebbe essere portati ad ammettere. Lo storico antico che propone questa analisi e comparazione, va detto con forza, non si esalta di fronte alle possibilità di comparazione, sul terreno dei principi, tra democrazia antica e moderna; a tutta prima, anzi, prova imbarazzo e inquietudine di fronte a queste possibilità, perché la sua coscienza di storico lo indirizza semmai nel senso opposto, a *distinguere* fra periodi, società, culture, e a stabilire diversità e distanze, più che somiglianze o identità; da queste lo mettono in guardia lo storicismo, perché questo poggia sull'idea di trasformazione nel tempo, e quelle concordanze si presentano invece come resistenze; lo dissuade la visione strutturalista, che legge le diverse società succedutesi nel tempo come strutture ogni volta diverse. Ma bisogna capire che la coscienza di questi problemi, difficoltà e metodi non può opporsi alla constatazione della affinità profonda di idee, recuperate con una analisi attenta, che si può dire attraversino società, culture, strutture diverse nel tempo, con la forza di principi fondamentali. A questi si potrà applicare non la definizione di valori eterni, ma piuttosto quella di principi persistenti, periodicamente riemergenti e puntualmente ricorrenti, tutte le volte che si ricreino le condizioni perché l'uomo medio, l'uomo comune, che è il vero "eroe segreto" della democrazia, ritorni ad essere soggetto politico, e protagonista del movimento storico. Questo accade appunto nel mondo antico, specialmente in quello greco, e nell'epoca della storia umana che succede al periodo del feudalesimo e delle monarchie assolute; e questa delimitazione cronologica va presa per quella che è, cioè una generalizzazione di certe caratteristiche socio-politiche ad epoche intere, che però, come tutte le generalizzazioni, tollera (anzi reclama) un'integrazione con tutte le specifiche situazioni storiche, in cui, nonostante il carattere generale dell'epoca, si verifichino le condizioni per un ruolo da protagonista, o comunque dignitoso e apprezzato, dell'uomo comune. E la legittimità della comparazione risulta particolarmente evidente dal fatto che con la nuova epoca, di cui è identificabile la fase di partenza nell'epoca dell'illuminismo e delle rivoluzioni americana e francese, il richiamo alla teoria politica e alla stessa teoria democratica antica diviene via via più esplicito e consapevole, e viene considerato (cosa che qualche volta certi moderni interpreti dimenticano) come un punto di riferimento e di confronto, che non vale a confondere, ma semmai a chiarire e ad orientare, la riflessione politica sulla e per la nuova società, dell'oggi e del domani. Nella parte finale di questo libro si dedica un certo numero di pagine alla considerazione delle riflessioni di quell'epoca di recupero, quanto basta per garantire e assicurare fermamente l'aggancio con il moderno e di conseguenza la legittimità dei confronti ulteriori, che eventualmente si possano fare fino ai nostri giorni; alla fine di tutte queste considerazioni, risulterà astratta e antistorica la posizione di chi si ostina a negare la comparabilità, negando l'evidenza e chiudendo tutti e due gli occhi sui testi e sui richiami storici; e il confronto risulterà stare esso dalla parte della concretezza, della lettura diretta e senza pregiudizi. Anche chi ha una fondamentale coscienza storicistica deve confrontarsi col compito difficile e perfino imbarazzante, ma ineludibile, di definire la natura e la portata dei principi, pur non dimenticando che a questa prima indagine preliminare (che una volta andava pur fatta) converrà far seguire, e ai principi occorrerà dare, il contesto delle singole e specifiche situazioni storiche.

La coincidenza di nome tra la democrazia antica e quella moderna non è dunque, come pure è stato incautamente affermato da un grande grecista, una pura "casualità etimologica". È sullo sfondo di quegli elementi di comparazione più complessa che si colloca la ricerca posta all'inizio del libro sul nome di *demokratia*: le comparazioni non vanno limitate al nome, e si estendono a idee e a situazioni storiche complessive, ma, nella coscienza e sulla base dell'analisi di idee e situazioni,

possono partire dal nome: anzi, lo debbono. Perché, come si argomenta, il termine di *demokratia* presenta una polisemia che investe le due parti del composto. Di qui le indicazioni sulle diverse valenze della parola *dêmos*, come della parola *krátos*, quindi anche del composto che ne deriva: con il risultato di mettere in luce la convivenza, storicamente determinatasi e mai completamente rientrata, di un significato di *demokratia* come semplice alternativa al governo di un solo, tiranno o re che sia, e di un altro significato che a questa distinzione ne aggiunge una seconda di più marcato significato sociale, come regime che rappresenta gli interessi degli strati meno abbienti, e che perciò ha una specifica caratterizzazione antioligarchica. Questa polisemia (che di per sé costituisce un altro elemento di comparazione con l'uso contemporaneo del termine) non deve far pensare a una situazione disperata nell'interpretazione dei testi; nella grandissima parte dei casi, l'enigmaticità di questa polisemia si scioglie nella chiarezza del contesto filologico e storico, e si lascia disporre in una linea di sviluppo storico del lessico politico, che è un risultato di particolare evidenza di questa indagine. La linea di sviluppo storico nella frequenza dell'uso di uno dei due significati di *demokratia* individuati si consolida in un più compiuto disegno di storia lessicale e politica, proprio perché tiene comunque conto della naturale caratteristica della storia delle idee, il convivere delle diverse valenze in una stessa epoca; le idee non si elidono, si sommano e si intrecciano, convivono insomma.

La democrazia è un principio e una parola. Non ne diminuisce il valore il fatto che tra principio e realtà, tra parola e fatti sussista uno iato. L'uso della parola non copre né giustifica lo iato; ma la distanza dal reale non ne attenua la forza come fattore o stimolo di storia. La diffusione e la persistenza dell'idea di *demokratia* è la prova vivente del fatto che alla forza di un principio in quanto tale non riesce a nuocere la sua realizzazione imperfetta; si potrebbe perfino sostenere, anche se avverto bene l'aspetto paradossale dell'affermazione, che l'incompiuta realizzazione conserva al principio in quanto tale la sua incontaminatezza, e per ciò stesso l'efficacia nella messa in moto di processi storici, che a quel principio si richiamano. A rendere un po' meno paradossale quest'affermazione, e ad attenuarne l'aspetto idealistico e utopistico, va subito aggiunto che quel che s'è detto sulla forza sempre ricostituentesi dei grandi principi vale per quelle idee che non sono puro frutto di rarefatta astrazione, ma che rispecchiano da un lato e sono intese a regolare dall'altro il mondo reale e quotidiano, bisogni e aspirazioni diffusi. L'uomo comune le sente, al solo nome, come liberatorie; hanno radici, e ciò è ben mostrato dall'analisi della teoria democratica, nel sentimento dell'uomo comune, nella sua quotidianità, nella sua stessa fisicità; hanno un effetto consolatorio, e nei secoli, singolarmente rigeneratore, proprio perché riconoscibili e riconosciute a vista, dall'uomo, dal cui orizzonte di attesa e di speranza mai erano scomparsi. E del valore consolatorio e liberatorio del nome, in antico, sono consapevoli e perfino obiettivi testimoni gli stessi critici della *demokratia*: che si tratti di un *kálliston ónoma*, di un bellissimo nome, lo ammettono tutti, da Platone a Polibio. Le critiche valgono poi per i modi della sua realizzazione, che quei critici trovano demagogica e selvaggia: ma in fondo sono d'accordo che, se i principi democratici come tali si realizzassero (essenzialmente la libertà, il rispetto e il dominio delle leggi, il giusto governo), questo sarebbe il migliore dei regimi possibili.

Per sé dunque, nel mondo greco, l'idea affascina e trascina. È manifesto che tocca la sfera del sentimento e non solo dell'intelletto. Le procedure democratiche (la votazione, lo scrutinio) possono così essere rappresentate da un poeta quale Eschilo come un'occasione di emozioni, di emozionata partecipazione; e i tratti fondamentali della teoria democratica, quello della libertà (in generale, e specificamente di parola) e dell'uguaglianza, possono diventare l'argomento di un rapido e appassionato dibattito fra Teseo, il re "democratico" di Atene, e un araldo tebano, che espone l'opposto punto di vista del potere assoluto. Il rispetto per la persona, per l'individuo è aspetto fondamentale della teoria democratica, in Pericle (almeno, in quello tucidideo) e in chi sembra riecheggiarlo, a cominciare dall'Euripide della tragedia le *Supplici*. Della gentilezza complessiva che ispira i comportamenti della democrazia, quando ispirati ai principi, la teoria periclea è consapevole, anzi costituisce un bell'esempio. Al popolo si tende ad attribuire una mitezza nei comportamenti reali, una *praôtes*, che è soprattutto valore messo in evidenza dalle concezioni moderate della democrazia; e però finisce talora con l'identificarsi con una sbrigativa bonarietà, che ha qualcosa di un difetto, non meno del comportamento opposto del *dêmos*, quando si lascia andare

ad atteggiamenti persecutorii, soprattutto se influenzato da cattivi maestri, i demagoghi, o da calunniatori e cavillatori, i sicofanti. La libertà democratica consente la libertà di parola, e soprattutto libera scelta nel voto: e quest'ultima viene esercitata come atto assoluto, senza l'obbligo di una particolare motivazione e giustificazione, salvo l'esercizio del diritto stesso; e in generale la libertà democratica viene esercitata senza che, in quanto tale, venga rimessa in discussione dai politici democratici, anche quando si esprima in atti arroganti, che sono l'esatto contrario di quella gentilezza sociale che viene invocata nei principi: quegli eccessi comportamentali vengono dai grandi *leaders* accettati, perché fanno parte delle "regole del gioco".

Un paio di esempi attinti al Plutarco biografo di grandi *leaders* del V secolo servono a indicare come l'esercizio soddisfatto e arrogante dei diritti democratici viene dai grandi politici della democrazia ateniese messo in conto come parte di quelle regole: anche se ovviamente la memoria, o la fantasiosa invenzione degli episodi in cui quei comportamenti si manifestano, serve soprattutto, nella tradizione, a mostrare, in opposizione, il comportamento responsabile, tollerante, e ligio alle regole del gioco, dei politici "veramente" democratici. Accanto alla gentilezza auspicata e promossa, nella democrazia ateniese, anche la villania viene messa in conto, pur se, certo, comprensibilmente non esaltata, né preferita a comportamenti più miti; tuttavia essa è tollerata, finché si tratta di un uso umorale di acquisiti diritti; come dire, che è messa in conto una qualche forma e misura di "contestazione".

Abbiamo così privilegiato il punto di vista di Pericle, partendo dal presupposto di una sua legittimità, ma solo per rivelarne l'ampiezza ed apertura: proprio questa presunzione di validità del punto di vista ci consente di veder bene quel che qui ci interessa, il rapporto con l'avversario e l'opposizione politica, nella democrazia come da lui pensata. Altro è il discorso sui *fatti*, che abbiamo lasciato appena in secondo piano: forse colui che viene presentato come un seccatore aveva ragioni assai migliori di quelle che Plutarco gli concede; e Cleone avrà avuto meriti storici maggiori di quel che la tradizione storica ammette. Ma a vedere le cose dal *côté* di Pericle ci autorizza il fatto che il nostro tema è quello della teoria democratica della democrazia; e, per il resto, la realtà storica della democrazia post-periclea, da Cleone a Cleofonte, non ci presenta sul piano delle idee e delle grandi istituzioni una variazione sostanziale rispetto a quella periclea; nulla vi fu di rivoluzionario nei principi fondamentali, dal piano politico a quello economico. La novità della democrazia post-periclea si misura semmai sul terreno dei comportamenti, all'interno di quelle stesse istituzioni, e sul piano dell'estrazione sociale dei nuovi *leaders*, che equivale all'emergenza di un nuovo ceto sociale di "governo". La "diversità" di Pericle dai successori si presenta del resto analogamente, nell'immagine della tradizione; consiste nella sua origine aristocratica e nel corrispondente tratto del comportamento, privato e certamente anche pubblico: ma, nella teoria politica e nelle grandi scelte fatte in politica, non vengono segnalate vere differenze tra lui e i suoi successori; i contrasti avuti forse verso la fine con Cleone rientrano nelle regole da Pericle stesso create o promosse. La tradizione lo presenta così, nel bene e nel male: dobbiamo crederle.

Il confronto tra antico e moderno ha investito sia il tema del pubblico sia il tema del privato. È il modo storicamente concreto, cioè analitico, di porre il problema tradizionalmente formulato in termini più unitari, nella domanda riguardo al senso e al contenuto della libertà antica: una domanda che è stata formulata anche in una maniera efficacemente sintetica nei termini di una distinzione da fare eventualmente tra libertà *di*, che sarebbe la forma antica della libertà, cioè il diritto di svolgere, per istituzionale autorizzazione, determinate funzioni, e una libertà *da*, che sarebbe la nozione moderna, fondamentale "negativa" nel contenuto, e individuale e privata nel campo d'applicazione. Ma per la democrazia greca, nella formulazione periclea, la più avanzata teoricamente, come si è finora mostrato in sintesi, e come meglio si mostrerà nell'analisi, questa interpretazione meramente politica e istituzionale della libertà antica non vale. Dalla proclamazione di principi da parte di Pericle, alle descrizioni della *demokratia* da parte dei suoi critici, se lette, l'una e le altre, in maniera rigorosa e sistematica, balza con forza agli occhi l'immagine di un clima politico che pienamente vuol conciliarsi con (e cerca semmai di tenere alla meglio sotto controllo) una diffusa volontà di comportamenti liberi, e la tendenza a un uso pieno, tendenzialmente perfino anarchico, della libertà individuale, che poco ha da invidiare, sul piano dei principi, alla libertà moderna.

E come si concilia nella democrazia classica la partecipazione all'esercizio dei diritti e dei ruoli

politici con la tendenza a fare uso pieno della libertà individuale, di cui abbiamo parlato? O, per adoperare termini di assoluta pregnanza nelle discussioni sulla democrazia moderna, qual è il rapporto tra partecipazione e apatia (o assenteismo)? Le posizioni teoriche e storiche sulle democrazie moderne riscontrano un alto tasso di apatia nelle società contemporanee e la valutano ora negativamente, come sembrerebbe implicito nel carattere negativo della parola, ora invece positivamente, attribuendole una funzione di garanzia dalle eccessive tensioni politiche, e addirittura considerandola come un segno della soddisfazione circa la forma di governo esistente. Certo, vi è una linea di tendenza a valutare l'apatia come caratteristica delle democrazie moderne, indirette e rappresentative, in opposizione alle democrazie antiche, che, proprio per essere dirette, costituirebbero casi ottimali di partecipazione. Eppure anche questa contrapposizione, come tutte le opposizioni radicali, si fonda su relative generalizzazioni, che non rendono giustizia per intero né alle società democratiche moderne, né a quelle antiche. La partecipazione aveva ad Atene, città per cui siamo meglio informati, seri limiti non solo di carattere costituzionale, ma anche di carattere pratico (concentrazione in un solo centro, quello urbano, delle funzioni politiche), comportamentale e psicologico. L'assenteismo, anche al di là di determinati e strutturali condizionamenti, poteva diventare e fu per interi periodi rilevante. Anche per l'antichità bisogna inoltre distinguere fra principi e prassi.

Sul terreno dei principi la posizione dichiarata di Pericle è quella di un forte incitamento a occuparsi dei *koiná* (o *politiká*), quindi dei problemi pubblici, non meno che degli interessi e degli *érge* (affari, attività) privati; una forte spinta, dunque, alla partecipazione, verso un rapporto bilanciato, come per ogni altro aspetto, tra privato e pubblico, ma anche una sollecitazione espressa in termini tali da suggerire che Pericle debba soprattutto vincere le resistenze del privato, cioè, in questo caso, della tendenza a rifugiarsi fra le mura e le cure domestiche. In ogni caso, se per Atene lo statista dà per realizzato il raggiungimento di tale equilibrio, l'opposizione che egli istituisce con "altri" popoli rende conto della ben diversa forza del privato, e di fatto dell'apatia politica, almeno nelle altre città greche. Ad Atene, come sottolinea Pericle, chi non si occupa minimamente di politica è considerato non tanto un uomo "tranquillo", quanto un uomo inutile. Dall'ideale politico pericleo, volto a recuperare il ruolo del politico, nel momento stesso in cui riconosce e perfino rivendica i diritti del privato, proviene un suggerimento per la stessa democrazia moderna, nel senso di un equilibrato rapporto tra interesse pubblico e privato, che, senza ledere minimamente i diritti individuali, alimenti però uno spirito di partecipazione, uno spirito, se pur in senso squisitamente politico, di solidarietà.

Fin qui abbiamo enucleato una serie di principi, di connotazioni-chiave, in ordine ai due referenti-cardine della *demokratía*, il pubblico e il privato, che incoraggiano a porre un problema di confronto tra democrazia antica e moderna. L'analisi che segue nel testo si svolge essenzialmente sull'idea di democrazia tra V e IV secolo, e segue un itinerario, le cui tappe principali sono: lo studio del "manifesto" pericleo; i riflessi della cultura democratica nel teatro politico; le forme e i risvolti positivi e perfino negativi della "trasparenza" democratica, in ordine al problema della misura della specificazione nelle leggi (leggi semplici e chiare, o chiare attraverso la quantità dei casi particolari considerati?); gli sviluppi in sede teorica e storiografica; la professionalizzazione della politica nel IV secolo; gli esiti, sedimentati e verificabili nello storiografo Polibio, in pieno II secolo a.C., della riflessione teorica sulla *demokratía*, anche in una prospettiva di confronto con Roma e con il ruolo che qui compete alla forma democratica. Una visione d'insieme, che non vuol essere, come abbiamo già detto, un'indagine istituzionale, né un trattato sul pensiero politico greco, ma una risposta complessiva ai grandi quesiti di fondo, come: ci fu una teoria democratica della democrazia? che cosa rappresenta Pericle, al quale si deve ricondurre la parte più afferrabile di tale teoria democratica, nella storia delle posizioni politiche? quale fu il destino dell'idea democratica, nella forma periclea e nelle principali varianti che si possono evocare a confronto? appaiono comparabili in qualche misura – e in che misura – l'idea democratica classica e quella moderna e contemporanea? Rispetto a questi quattro grandi quesiti contiamo di aver dato delle risposte solide per tutti i punti, i testi, le posizioni nodali in questione. Sarà sempre possibile ampliare l'analisi con la considerazione di questo o quel testo particolare, di questa o quella situazione particolare, ma ai

punti, che qui si trattano, si dedica tale analisi, da poter considerare certo d'aver toccato i momenti cruciali, e soprattutto che la considerazione di altri testi e situazioni non cambierebbe la linea di sviluppo dell'idea di democrazia in nulla di essenziale. L'essersi concentrati su quei punti cruciali e l'aver adottato una prospettiva di sintesi dà anzi più chiarezza e forza all'argomentazione complessiva. Al centro di tutto, si ribadisce ancora una volta, è il "saliente" pericleo, cioè la curva marcata di una linea di pensiero politico greco che, altrimenti, nello spirito della cultura e delle forme mentali greche, si presenta come di fondamentale continuità, e tale da rappresentare l'autentico termine di paragone, sul quale misurare la specificità della posizione periclea, che non va certo riportata ad altri parametri, e addirittura rigettata sulla base di confronti estranei, che in senso storico rifiuta.

L'analisi di autori tra Settecento e Ottocento, che occupa l'ultimo capitolo del libro, non vuole dunque, come s'è già detto, costruire una storia monca del pensiero democratico moderno, ma garantire, storicamente e filologicamente, la validità dell'"aggancio" tra le due fasi della storia del pensiero democratico. Al di là di astratte (talora propriamente vacue) disquisizioni sull'assoluta estraneità, o viceversa sulla comparabilità, fra democrazia antica e moderna, è sembrato che il modo migliore di mostrare che la comparabilità avesse un senso fosse nel mostrare la piena ed esplicita consapevolezza del richiamo, di consenso o di critica, alla forma politica antica, in autori (pensatori, politici) di particolare significato, in quel periodo (all'incirca prima metà del XVIII-prima metà del XIX secolo) nel quale si ricreano quelle condizioni socio-politiche in cui l'uomo comune accresce ed afferma la sua dignità di soggetto protagonista del regime politico, quando cioè si ricreano le condizioni per una affermazione di regimi costituzionali e, nella forma più marcata, democratici, cioè delle realizzazioni storiche dello Stato di diritto. Quest'analisi tronca di netto i discorsi sulla pretesa incomparabilità su questo terreno tra antico e moderno: naturalmente, tenendo ben presente che la continuità non significa identità, e che appunto le differenze strutturali integrano in maniera ineludibile e sostanziale il discorso storico. Lo si dimostra, anche per questo aspetto, con la concretezza dei rinvii a una bibliografia sull'argomento che si è fatta sempre più fitta negli ultimi anni, e che batte proprio queste strade, della comparabilità e dell'intelligente confronto, che distingue dove deve distinguere e associa dove deve associare.

La prima prospettiva, quella dell'"aggancio" tra antico e moderno realizzato su un periodo limitato, trova una giustificazione dei suoi limiti nel fatto che dopo la metà dell'Ottocento il rapporto della riflessione teorica e storica con l'antico cambia forma: non più il richiamo, il rinvio, quasi di tipo paradigmatico (con vari esiti di presentazione del paradigma), ma una riflessione storica, che porta al ridimensionamento radicale della democrazia classica, denunciandone le insufficienze, soprattutto sotto le istanze del pensiero socialista. È chiaro che qui un tema di continuità potrebbe essere posto solo in maniera parziale, e l'affrontare in questa sede e in questo contesto il tema del confronto e delle differenze, soprattutto col risultato di evidenziare confronti sia della solidità storica della democrazia classica sia della complessità della concezione politica propria del pensiero socialista. Collegheremo invece, col filo della sintesi, posizioni di storici dell'antichità o di teorici della democrazia classica, in una maniera che ci consentirà di fornire un quadro sufficientemente sistematico dello sviluppo dell'idea e delle caratteristiche dell'immagine di quella democrazia: per saperne, come comunemente si dice, un po' di più. E, tanto per esemplificare i modi dell'"aggancio", basterà ricordare quanto l'opera di Montesquieu attesti di continuità, nella coscienza degli storici e teorici del Settecento, della teoria costituzionale greca, compresa naturalmente la forma costituzionale della democrazia, nonostante spostamenti d'accento, provvisori, all'interno della stessa riflessione di Montesquieu, e risultanti in larga parte formali, rispetto allo schema classico e polibiano che in definitiva prevale (si vedrà come proprio la puntigliosa considerazione di ordine terminologico aiuti a risolvere apparenti aporie nella comprensione e definizione della teoria montesquieuiana). D'altra parte, la lettura del *Contratto sociale* di Rousseau conferma indirettamente la presenza di tratti realmente popolari nella democrazia classica e specificamente periclea; non è dissimile, e può persino presentarsi come naturale premessa, la posizione della democrazia periclea sul ruolo dell'individuo, in certe espressioni individualistiche del Rousseau del *Contratto*, tanto più significative, quanto più

divergono dal profilo “totalitario” di tanta parte del pensiero rousseuiano, riscontrabile nello stesso *Contratto sociale* (anche se in misura minore che altrove). Studi più o meno recenti hanno chiarito l'utilizzazione che dell'immagine di Atene, di Sparta o di Roma è stata fatta alla vigilia, nel corso e alla conclusione della rivoluzione francese, nonché il faticoso progressivo affermarsi di una valenza positiva di Atene, e soprattutto di un'immagine storicamente adeguata della democrazia periclea. Un confronto quasi obbligato tra le grandi parole d'ordine della democrazia ateniese classica e della rivoluzione francese scopre che *liberté* e *égalité* hanno senz'altro antecedenti evidenti nelle parole d'ordine antiche (*eleutheria*, *isôtes* o *isonomia* e simili), ma che ciò non vale altrettanto per *fraternité*, e ciò per ben chiare ragioni di scarsa disposizione greca a fare un uso traslato dei termini della “fraternità” (*adelphôtes* ha scarse ricorrenze, e soprattutto in testi di epoca tarda e contesto orientale: altro è il discorso, per la lata consanguineità tra città e popoli, la *syngêneia* o *oikeiôtes*). La *fraternité* ha altre origini e motivazioni, si ispira a un'immagine e a un ideale di rapporti interpersonali fra cittadini, diversi forse da più realistiche concezioni antiche.

Riecheggiamenti, di segno largamente, anche se non univocamente, positivo, di teorie politiche antiche e, specificamente, di quella democratica si trovano anche nelle riflessioni apologetiche di un Adams sulle costituzioni degli Stati Uniti; d'altra parte, nello scritto sulla *Democrazia in America* di un Tocqueville, si può cogliere uno dei momenti del distacco teoretico dalle situazioni politiche antiche, che ancora in tutti gli ultimi cento anni erano state considerate paradigmatiche, ma che, nel maturare di un diverso atteggiamento storico e nel clima culturale del Romanticismo, venivano ritenute inadeguato punto di riferimento per i contesti politici contemporanei. La stessa posizione critica di Tocqueville verso gli aspetti meno liberali della democrazia portava naturalmente a un qualche distacco dalla democrazia antica. E certo inadeguato punto di riferimento politico le situazioni antiche lo erano, ma erano anche premessa storica lontana, ma inconfondibile, degli sviluppi politici recenti, non fosse altro per il richiamo diretto e consapevole di tanti teorici e politici dell'ultimo secolo. Il pensiero politico recente si riteneva ormai per lo più come al sicuro, e fuori, dal campo dei problemi, delle esigenze e delle prospettive antiche in materia politica e costituzionale.

Come abbiamo già detto, la problematica politica e sociale si arricchiva ormai e si complicava enormemente rispetto a quella antica; lo sviluppo di società industriali e capitalistiche complicava l'economia e perciò anche l'intera problematica dell'uguaglianza, della libertà, della democrazia. Tuttavia non era assente dalla riflessione di filosofi e storici la consapevolezza di premesse, remote e però inconfondibili, delle esigenze di libertà individuali e dell'idea di uno Stato di diritto, nella teoria e nella prassi della democrazia classica e in particolare nella dottrina periclea della società e dello Stato. Si è talora puntato il dito contro le posizioni interpretative della democrazia periclea in un filosofo come Hegel, o in storici dell'Ottocento (come Grote), o tra Ottocento e Novecento (come Glotz). Io credo di dover stare con Hegel, con Grote, con Glotz nella valutazione della democrazia antica. Se il contenuto e i problemi reali della democrazia moderna non si esauriscono nel contenuto *reale* della democrazia classica, questa non è una buona ragione per relegare in una situazione di assoluta incomparabilità la democrazia antica, e per negarne l'analogia con quella moderna sul terreno di alcuni fondamentali *principi*. I principi antichi sono la classica condizione necessaria anche se non sufficiente per la realizzazione della democrazia nell'età moderna; e le considerazioni che si propongono in questo libro vogliono in definitiva servire solo a raccomandare di non avere troppa fretta di dilatare il quadro delle insufficienze e delle differenze, perché tale fretta potrebbe avere anche il risultato di porci di fronte a imbarazzanti smentite.

Certo, nessuno sforzo di scoprire analogie potrà coprire differenze radicali di aspetti procedurali e organizzativi, nella pratica della democrazia diretta, propria del mondo antico, e nella rarità di questo tipo di democrazia nel mondo contemporaneo. L'esclusione degli schiavi, o delle stesse donne, dall'esercizio dei diritti politici limita molto la portata dell'equazione *libertà* (come *condizione libera*)-*diritti* nella democrazia antica; quest'ultima si realizza con l'esclusione e il sacrificio (quindi in un certo modo a spese) di una parte cospicua della popolazione; ma occorre chiedersi se, all'interno di quello spazio per così dire luminoso dei diritti, non sia riscontrabile un'analogia di principi, regole, meccanismi, che rendano legittimo parlare di forti analogie formali: dove formale non sta per meramente apparente o per assolutamente secondario, ma significa

l'analogia nella forma del rapporto che sussiste tra le varie componenti sociali, politiche, storiche, queste sì diverse nelle diverse epoche. I confronti che qui abbiamo eseguito, proponendoli in parte come riflessione personale, in parte come messa a punto delle discussioni più recenti, non rispecchiano certo l'intenzione, né avrebbero la forza, di predicare consigli, di suggerire soluzioni, di influire sulla realtà politica: come la democrazia è soprattutto una questione di principi, è sulla loro traccia che abbiamo perseguito una prima presentazione delle analogie e differenze possibili. Quel che segue nelle prossime pagine ne è appunto l'analisi.

Capitolo primo

Demokratía

1. Il manifesto della democrazia periclea: l'*Epitafio*

Nel 508/7 nasce in Grecia, e specificamente ad Atene, la democrazia. Almeno come nuovo regime essa è attestata quale frutto dell'opera del riformatore Clistene. Per l'innovazione politica di Clistene la tradizione storiografica usa sia il termine *demokratía* (Erodoto, VI 131), sia quei parziali e potenti sinonimi che sono *isegoría* o *isonomía*; ma la tradizione è più tarda di Clistene, e lo interpreta; resta da vedere se la parola come tale già fosse in circolazione all'epoca di Clistene: in generale se ne dubita. La parola *demokratía*, con la terminazione *-ía*, che indica astrazione, in realtà è l'esito di un lungo processo. Eppure la forma astratta *demokratía* rappresenta un passo avanti decisivo nella elaborazione di una idea, la quale matura, come idea unitaria, come progetto, nella storia di due termini, *dêmos* e *krátos*, già esistenti da tempo immemorabile nella storia del lessico greco. Anche in ciò lo spirito greco procede lentamente, con la lentezza caratteristica della storia, fatta di tradizione e innovazione. E qui l'innovazione risulta dal forte processo di astrazione che il termine contiene e dal significato programmatico che gli corrisponde.

La definizione più rappresentativa di *demokratía* sembra ricorrere nell'*Epitafio* pronunciato da Pericle per i caduti del primo anno della guerra del Peloponneso, nei termini in cui lo riferisce Tuciddide, in II 35 sgg., in particolare in II 37. La valutazione che qui diamo presuppone la fondamentale storicità del discorso tucidideo, la piena rappresentatività di Pericle, rispetto all'idea democratica, l'esistenza quindi di una «teoria democratica» della democrazia greca, e comporta una precisa esegesi del passo tucidideo e dei testi del V secolo a.C. in qualche modo adducibili come suo parallelo. È ciò che ci accingiamo a fare nelle pagine che seguono.

Nel cap. 34 Tuciddide riferisce i fatti dell'inverno 431/30. Si celebrano funerali ufficiali (*demósia*) per i morti di quel primo anno di guerra. *Demósia* è parola-chiave, che non è *koiná*, per quanto profonde siano le affinità tra *demósios* e *koinós*. Le loro antitesi sono rispettivamente *ídios* e *oikeíos*. *Demósios* già significa una coscienza statale più forte, *koinós* ha piuttosto una connotazione sociale comunitaria. A volte tuttavia, quando non ci siano premesse per una rigorosa connotazione che operi anche come distinzione, i due termini si equivalgono. Nel capitolo Tuciddide descrive gli aspetti del rito:

«Prima vengono esposte le ossa dei defunti sotto una tenda e ognuno va a portare qualche offerta, se crede. Poi c'è il funerale vero e proprio e ci sono dei carri che trasportano cassette di cipresso, una cassa per ciascuna tribù. Inoltre c'è una cassa vuota per coloro che non sono stati ritrovati. Partecipa al funerale chi vuole dei cittadini e degli stranieri, le donne parenti seguono con le loro lamentazioni funebri. Li seppelliscono poi nel *demósion sêma* [la tomba di stato], che si trova nel più bel sobborgo della città» (II 34, 2-5).

È il cosiddetto Ceramico esterno, sulla via dell'Accademia. È dunque la zona nord-occidentale

della città, ma già un po' fuori della città stessa, un *proásteion*, fuori delle mura, non distante dal *Dipylos*. Vi si trovano sia sepolture individuali, *kat'ándra*, sia i *polyándria*, sepolture collettive.

Continua Tucidide: «Sempre in questo luogo seppelliscono i caduti in guerra a parte i caduti di Maratona. Infatti, giudicando eccezionale il valore di quelli, li hanno seppelliti *in loco*».

L'uso della sepoltura pubblica dei caduti in guerra deve essere più antico di Maratona, se Maratona, come informa Tucidide, già rappresenta un'eccezione. Per una datazione potrebbe forse aiutarci la tradizione su una sepoltura *in loco* dei caduti a Calcide. Non è improbabile che l'inizio dell'uso risalga al periodo compreso tra il 506 e il 490, benché qualcuno ritenga di poter risalire addirittura all'epoca di Solone. Credo sia invece nello spirito della democrazia clisenica immaginare sepolture pubbliche collettive di uomini caduti in guerra nella medesima occasione, in corrispondenza evidentemente con il processo di rafforzamento della coscienza cittadina, che si manifesta sul terreno non solo della guerra, ma anche della celebrazione dei caduti.

«Dopo le esequie – continua Tucidide – un uomo designato dalla città, un uomo che abbia qualità di intelletto e goda di particolare prestigio fa l'elogio. Dopodiché se ne vanno a casa. E per tutta la guerra, quando ce n'era l'occasione, facevano questa celebrazione» (II 34, 6). Per i primi caduti fu scelto Pericle. Quando arriva il momento, l'oratore avanza dal luogo della sepoltura verso un'alta tribuna, costruita appositamente perché possa essere udito dal maggior numero di persone.

A partire dal cap. 35 ha inizio la lunga serie di capitoli nei quali Tucidide riporta l'*Epitafio* pronunciato da Pericle. Molto si è discusso sulla sua storicità, storicità che Tucidide stesso ammette si debba ricercare nella sostanza del discorso. È una lettura storica, fatta da uno scrittore che, in primo luogo, garantisce l'autenticità dell'idea centrale. Le specifiche parole sono cioè quelle – Tucidide lo dice in una maniera contorta, con stile sofistico ma sufficientemente chiaro – che quel determinato personaggio in quella determinata occasione avrebbe potuto pronunciare. Certo, Pericle rappresenta un regime che a Tucidide come tale non piace; è tuttavia proprio di Tucidide il sapersi calare nella realtà dell'altro. L'impressione generale è che lo storico abbia inteso trasmettere non un epitafio, bensì una sorta di manifesto del pensiero democratico, un manifesto politico. I morti vi si trovano infatti appena menzionati, con qualche parola per le vedove.

Tre quindi i livelli della premessa periclea. C'è da un lato la tortuosità di una struttura sofistica del discorso; c'è poi l'introduzione del concetto di *phthónos* che si potrebbe nutrire verso un elogio eccessivo. Il terzo livello è comunque un modo per differire il discorso su un altro piano:

«La maggior parte di coloro i quali già in questo luogo hanno parlato, lodano colui che ha aggiunto per legge questo discorso [alle esequie]. In quanto è bello che, nel momento in cui si seppellisce, si parli di coloro che vengono sepolti, essendo portati in città dalle guerre. Ma per me sembrerebbe sufficiente che degli uomini, che nei fatti sono stati valorosi, si faccia la celebrazione anche con i fatti, come appunto nei preparativi che vedete apprestati anche ora pubblicamente per questa sepoltura, e non che invece in un uomo solo (*en henì andrì*) si rischi che le virtù siano ritenute più o meno autentiche, a seconda che questo solo uomo parli bene o male» (II 35, 1-2).

E, all'*en henì andrì* («in un uomo solo») Pericle già contrappone mentalmente il successivo *hemeis* collettivo. Del resto il discorso è tutto costruito sull'idea di un «noi» che associa Pericle e il popolo, mentre è evitato di massima un «voi», che introdurrebbe fra il *leader* e l'uditorio una distanza e un rapporto pedagogico (semmai la pedagogia è quella dell'intera Atene verso il mondo greco). Il *leader* allontana da sé il sospetto di voler essere l'interprete unico; lui, da solo, rischia di suscitare *phthónos*.

Subito un richiamo di grande respiro, che mostra sensibilità per il rapporto tra demagogo e folla. «Infatti è difficile che possa parlare in maniera adeguata, in una situazione in cui a stento anche solo la valutazione della verità si conferma». Pericle comincia ad operare una scissione tra sé (egli sarebbe portato a un tono elogiativo) e quel nuovo protagonista della scena che è, in democrazia, l'opinione pubblica. Ne viene fuori un'immagine molto realistica della democrazia, in cui l'oratore deve in primo luogo ipotizzare che qualcuno stia pensando male di lui e di ciò di cui egli sta parlando, per poi trarre da questa scissione assoluta del campo una qualche forma di armonia di pensiero.

Il cap. 36 è costruito, per i primi tre paragrafi, su una prospettiva diacronica. Si apre colla

generazione o le generazioni dei *prógonoi*, degli antenati, per poi passare, al par. 2, alla generazione dei padri e, al par. 3, alla generazione dello stesso Pericle.

La griglia storico-diacronica che Pericle propone è interessante, non per l'ovvia considerazione che la storia si racconta nella successione del tempo, quanto perché a ciascuno dei livelli storici viene riconosciuto un contributo determinato. Si coglie qui un'idea ottimistica di progresso che di per sé non è affatto congeniale al pensiero greco, che ha un fondo pessimistico collegato con la sua base naturalistica. La concezione naturalistica è quella dei tre momenti del tempo naturale, nascita, crescita, declino: guardare al futuro, per un Greco, è guardare a un tempo che, di sicuro, ha per lui solo il declino. L'idea greca del tempo spinge di per sé a guardare all'*arché*, al passato come luogo privilegiato del tempo. E, infatti, il mito, in quanto inventa, crea; in quanto *poiei*, è in definitiva, la fantasia rispetto al passato: una zona del tempo sottratta al rischio del declino. La fantasia rispetto al futuro è invece la speranza, o l'illusione. E i Greci ebbero moltissimi miti, per la forza della loro fantasia creatrice, e pochissime illusioni, per il loro pessimismo di fondamento naturalistico.

In tale concezione, è evidente che l'idea di un "paradigma" costituitosi all'origine è fondamentale. È come se le cellule che si producono nell'attitudine mitopoietica, etopoietica dei Greci, mirassero tutte a creare il paradigma.

Bisogna notare come proprio la forma politica democratica abbia introdotto, per quanto possibile, rispetto alle forti resistenze del pessimismo greco, elementi di valutazione ottimistica, nozioni di progresso, per una certa sfida lanciata contro un pessimistico naturalismo, una pessimistica rassegnazione al male. All'interno dell'esperienza greca, la democrazia periclea e postpericlea ha in qualche modo cercato di tenere in scacco, di correggere una tendenza passatista, arcaizzante, conservativa, pessimista e talora di rassegnazione. In tutti i campi – politico, comportamentale, sociologico, culturale, economico – l'immagine della società periclea (che Pericle presentò certo un po' trionfante, quasi fosse già realizzata) contiene tutta una serie di sfide a quelle tendenze greche, che vediamo riemergere come fondo inerziale.

Quando la capacità, l'impulso greco verso il fare, quando attività grandiose vengono meno, riemerge quel fondo di rassegnazione, di pessimismo, che la concezione periclea ha in qualche modo sfidato.

Va poi messa in conto anche la personalità di Pericle che, dal momento in cui si assume il compito di pronunciare l'*Epitafio*, immediatamente intende mettere al margine tutto ciò che possa essere in qualche modo convenzionale: già questo dà l'idea dell'originalità. Se Tucidide si fosse limitato a prestare la sua abilità retorica, probabilmente avrebbe seguito linee convenzionali. Ora, che Tucidide l'abbia ascoltato di persona o che ne abbia solo sentito parlare, il discorso doveva essere rimasto memorabile per la sua fondamentale ricerca di originalità e per la sua sostanza storico-politica¹.

Veniamo all'elogio. Esso prende il via dalla *autochthonía* (*autós* più *chthón*), come caratteristica di coloro che «fanno tutt'uno con la loro terra». «Infatti, abitando sempre i medesimi la regione in successione di coloro i quali sono sopravvenuti nel corso del tempo, fino ad ora la trasmisero libera in forza del loro valore» (II 36, 1).

Il tutto è costruito sull'idea di tradizione, di continuità che si accresce: «E quelli sono degni di lode, ma ancor più i nostri padri. Infatti, avendo acquistato, oltre alle cose che avevano ricevuto (*pròs hoís edéxanto*), quell'impero che abbiamo, non senza fatica l'hanno trasmesso [*proskatélipon*: «lasciarono», ma in aggiunta a quello che avevano lasciato i nonni] a noi di ora» (II 36, 2).

Da notare il passaggio forte nel discorso dal singolare a un «noi» estremamente coinvolgente: Pericle vuole essere la voce degli altri. E immediatamente si pone nel quadro di un «noi» collettivo, che con arguzia comincia da un dato elementare. Egli parte cioè da un dato obiettivo, che non impegna a scelte né può favorire critiche o prese di distanza: «Noi della nostra generazione». E già questo crea abilmente un tono associativo e collettivo, una complicità con l'uditorio: è il primo immediato «noi» da cui nessuno può difendersi, il «noi» generazionale.

«Ma la maggior parte di questa *arché* noi che siamo ancora nell'età assestata (*en tēi kathestekúiai helikiai*) accrescemmo e la città per tutti gli aspetti abbiamo resa del tutto autosufficiente per la guerra e per la pace» (II 36, 3).

Arché è parola-chiave di questo periodo. È il dominio, l'impero. *Arché* ha sempre per i Greci una

seconda, inquietante faccia, perché c'è un versante del pensiero greco radicalmente anarchico, come c'è un realistico adattarsi alle forme del potere. E il potere verso le altre città viene sentito come ambiguo, rischia di diventare *tyrannis*. «Noi stessi di ora» è un modo di dire «noi»: ecco qualcosa che immediatamente fa crollare qualunque schermo difensivo. Il demagogo è anche uno psicagogo che non vuole ridurre gli altri a suoi soggetti, vuole invece convincerli che sono liberi.

Dunque, è chiaro, gli antenati hanno tenuto la terra libera e sempre la stessa: nesso autoctonia-libertà. Segue la creazione, da parte della generazione precedente, dell'*arché*. C'è poi un ulteriore sviluppo, che non è un semplice *auxánein*; l'operazione di *auxánein* è già degli altri; nel momento in cui gli Ateniesi sono arrivati a un dominio di un'*arché* più ampia, è un *ep-auxánein*.

Altro motivo forte della tradizione greca e dell'idea greca di *pólis* è la *autárkeia*, l'autosufficienza, tratto greco che frena l'idea del grande sviluppo. La *pólis* vuole in sostanza un territorio dal quale trarre alimenti, difesa, mura, porto ecc.

L'espressione *en tēi kathestekuía helikíai* riporta alla teoria greca delle età. In Solone, ad esempio, nel frammento 19, è tracciata la teoria delle *hebdómades*, che dividono l'arco della vita di 70 anni in 10 settenni, con caratterizzazioni fisiologiche, somatiche e psicosomatiche. Il pensiero greco ha poi sviluppato, nel corso del V secolo, una teorizzazione che a quella di Solone in parte si sovrappone². La *kathestekuía helikía* di cui qui si parla, se si considera il carne di Solone, corrisponde all'incirca al raggiungimento della *ischýs*, della forza fisica, misurata in termini di possibilità militari. Per il Gomme dovrebbe andare dai 50 o, più probabilmente, dai 30 anni in su: si tratterebbe cioè di un'età piuttosto avanzata; limitazione, questa, in verità non del tutto logica. Non sembra che Pericle abbia interesse a riferirsi soltanto a quelli più o meno della sua età, è evidente che egli è piuttosto portato alla dimensione ampia, che coinvolga in questa prospettiva per lo meno anche i trentenni.

Pericle traslascia il racconto mitico o la celebrazione delle guerre persiane, cioè quanto vi è di tradizionale in un epitafio. Tuciddide del resto fa pronunciare ad altri oratori ateniesi, come osserva giustamente il Gomme, l'elogio di Maratona e di Salamina, in orazioni riferite nel I e nel IV libro³. Ed è questo il motivo per cui sono convinto che la forma particolare, tendente a prendere le distanze da certi modi convenzionali, sia il modo in cui Tuciddide sottolinea l'originalità della resa periclea. È evidente che, nella memoria comune, doveva essere rimasto il ricordo di un discorso che intenzionalmente si allontanava dai materiali convenzionali. Materiali che si ritrovano puntualmente nel *Panegirico* di Isocrate, nel *Menesseno* pseudo-platonico, in Iperide⁴. Tutta la letteratura di orazioni celebrative di morti, del IV secolo, ma persino alcuni esempi creati o riportati da Tuciddide, contengono riferimenti a fatti particolari.

È chiaro che l'intento di Pericle è quello di trasferire il discorso dall'occasione strettamente celebrativa politico-militare a un piano di valutazione storica più generale.

«Ma partendo dal quesito, in base a quale prassi siamo arrivati a queste imprese militari, e con quale costituzione, e da quali modi di vita risultarono grandi cose [...] passerò successivamente anche alla lode di costoro, ritenendo che, nella presente occasione, non sia sconveniente che si parli di questi aspetti generali, e ritenendo che l'intera folla di cittadini e stranieri tragga profitto dall'ascoltare queste cose» (II 36, 4).

Qui si opera l'immediato trasferimento sul terreno della *epitédeusis*, «prassi», la *politeia*, i *trópoi*: la società e l'individuo sono giocati insieme in questo densissimo paragrafo, con una cura anche retorica – almeno nella ricostruzione di Tuciddide – nell'equilibrare i due concetti.

Inutile dire che ciascuna di queste parole dell'*Epitafio* ha una storia lunghissima che comincia nel V secolo e continua poi nell'ambito della riflessione greca con riecheggiamenti amplissimi⁵.

Il concetto, per esempio, che si debba spiegare la catena degli eventi militari con ragioni di ordine politico e sociologico sarà ereditato da Polibio, il più diretto imitatore di Tuciddide nell'ambito della storia della storiografia greca, il quale intende spiegare come Roma in quasi 53 anni (dal 220 al 168/7 a.C.) sia diventata padrona di quasi tutto il mondo abitato⁶.

La forma del discorso pericleo non è di tipo esortativo («cerchiamo di essere così»); ha invece una forma asseverativa («noi siamo così»). È una dichiarazione, orgogliosa da un lato, ma che punta, dall'altro, a una identificazione dell'autore con il «soggetto collettivo», che va ben al di là

delle prime indicazioni («la nostra generazione»): adesso diventa «la nostra città», «la nostra cultura». In definitiva Pericle presenta un *modello* di città, di società, già realizzate. C'è certo, implicitamente, anche una vena pedagogica che percorre tutto il discorso, nel quale, d'altronde, compare la famosa frase secondo cui Atene è scuola dell'Ellade (*Helládos paideusis*: alla lettera «insegnamento», «educazione», «addestramento» della Grecia). La prospettiva pedagogica nella demagogia periclea non si presenta, in ogni caso, come indicazione di «quel che voi non fate e dovreste fare»; è invece una sorta di bilancio di quel che *noi* siamo e di quel che *noi* facciamo. Pedagogia all'interno della città e funzione pedagogica verso il resto del mondo greco, sì, ma con un approccio alla storia che è di tipo nuovo: i Greci rappresentano la cultura del Mediterraneo che, dal momento in cui si è politicamente caratterizzata, ha fatto tutto ruotare intorno all'idea di uguaglianza, di *isótes*. E ciò vale soprattutto per gli Ateniesi. Qualcuno invece era imitatore di leggi altrui, Sparta ad esempio aveva una costituzione mutuata da Creta: questo fa gravare la caratteristica passatista sulla città avversaria, che è anche il simbolo di una società diversa.

La posizione di Pericle è dunque da un lato tradizionalista, dall'altro innovativa. Ma fondamentale è la definizione della democrazia, e la sua caratterizzazione come forma politica, ricorrente nel cap. 37. Pericle considera la democrazia un paradigma che Atene pone adesso. Sfidando i condizionamenti insiti per i Greci nell'idea del tempo, Pericle piega le cervici dei suoi concittadini verso il presente/futuro, sentito non più solo come sede dell'incertezza e del declino; gli aspetti negativi egli li compensa con l'idea dell'occasione (*kairós*, che qui non è più soltanto l'occasione individuale, è la *chance* offerta dalla società, l'«opportunità», a tutti ugualmente aperta, che una determinata *politeía* crea).

Pericle tira giù dal cielo delle *archai*, dal passato nel presente e nella prospettiva futura, un paradigma, un'idea che non ha mancato di creare all'interno della società greca nel suo complesso una sorta di violenta contraddizione. Alla guerra del Peloponneso non si arriva solo per questioni di ordine strategico ed economico, ma anche per un conflitto ideologico: essa è una vera e propria guerra civile.

«Ci serviamo di una costituzione che non imita le leggi dei vicini, ma siamo noi modello ad alcuni, più di quanto non imitiamo gli altri [democrazia come *parádeigma*].»

«Quanto a nome si chiama *demokratía*, per il fatto di non reggersi – *oikeîn* significa “abitare”, ma “abitare” nel senso di “essere amministrati”, “reggersi a” – a pochi (*es oligous*), ma a maggioranza (*es pleionas*)». In generale, il termine *dêmos* in *demokratía* può intendersi quale componente di un concetto binario/polare, *dêmos* contro uno, quindi forma repubblicana; oppure rientra nel quadro dei tre tipi di costituzione (monarchia, oligarchia, democrazia). *Dêmos* in sostanza oscilla tra “popolo” come totalità e “popolo” come maggioranza attiva. Il governo popolare è della maggioranza del popolo, però è l'intero popolo che viene tutelato (ecco perché *demokratía* e *oligarchía* non si equivalgono quanto a formazione lessicale).

«Di fronte alle leggi, però, tutti hanno parte uguale [*métesti dè katà mèn tous nómous (...) pási tò ison*] in ordine alle divergenze (o «differenze») private; e, secondo la valutazione che si riceve (*katà dè tèn axíousin*), se qualcuno in qualcosa eccelle, non viene scelto per le funzioni pubbliche in base alla sua parte di ricchezze, più che in base alle sue qualità»⁷ (II 37, 1).

Un dato fondamentale è la chiara *klímax* che comprende tre gradini: *oligous-pleionas-pási* (pochi – più [la maggioranza] – tutti). Questa constatazione spiega immediatamente il senso del *dé* dopo *métesti*, quel “ma” che a qualcuno ha fatto pensare, a torto, che la democrazia di cui parla Pericle sia in contrasto con la *isonomía* che si ricava dall'espressione *métesti dè katà mèn tous nómous [...] pási tò ison* (una bella tmesi sofistica, che etimologizza la parola *isonomía*). Quel “ma” non è di contrarietà, è invece il passaggio in una gradualità, in una *klímax* che è segnata dalla sequenza *oligous-pleionas-pási*: è un «ma beninteso», non un «ma tutt'al contrario»!

Del resto la stessa idea di *eleuthería* (libertà) evocata dall'*eleuthéros dé*, poco dopo, non viene affatto messa da Pericle in contrasto con la democrazia. Non c'è dubbio che nel passaggio del *métesti dé*, il *dé* integra, corregge il sospetto su democrazia (ove fosse intesa come esclusivo «governo della maggioranza») nell'affermazione dei diritti «di tutti» di fronte alla legge, rispetto alle loro divergenze, o differenze, particolari. L'idea «la legge è uguale *per tutti*» è dunque espressa immediatamente a ridosso dell'affermazione che la democrazia è un regime di *maggioranza*.

Pericle non dice dunque «noi parliamo di democrazia, ma a noi non interessa niente di essa»; tale idea non andrebbe d'accordo con quanto precede: «non prendiamo ad esempio nessun'altra costituzione; la nostra è originale, è forte, può insegnare agli altri». Il *dé* del *métesti dé* non contrappone dunque l'*isonomia* alla *demokratia*, ma semplicemente la interpreta. Pericle entra nella coscienza collettiva. Naturalmente è lontano da una concezione rivoluzionaria della democrazia. Ma la cattiva stampa che lo statista ha subito nella tradizione moderata del IV secolo non si spiegherebbe, se non come reazione a un atteggiamento niente affatto tradizionale.

Pericle non può parlare male del regime democratico, perché i soggetti attivi di questa democrazia sono quanti si impegnano *es tã koiná*, e comprendono i ricchi (è chiaro il compromesso sociale), senza che vengano minimamente esclusi i poveri: addirittura egli crea le condizioni generali perché anche il *pénes* eserciti funzioni politiche.

Non è poi da pensare che Pericle senta e intenda fronteggiare, nella parola *demokratia*, un significato negativo di *krátos*, *krateîn*, che in qualche modo trasmetta una sfumatura negativa al termine. Come già detto, in astratto *krátos* può indicare, a seconda dei casi, sia la forza illegittima e violenta, sia la forza e il potere pienamente legittimi. Nel lessico politico greco, il significato positivo di *krátos* è ben radicato e acclimatato, e prove decisive del largo uso di *krátos* in senso positivo e legittimo si hanno per tutto il corso della storia del termine. Bastano qui almeno quattro argomenti. 1) Un «possedere» all'apice della legittimità è riscontrabile nella proclamazione solenne, che l'arconte eponimo, almeno all'epoca di Aristotele, fa ad Atene al momento della sua entrata in carica, che «quei beni che ognuno possedeva prima che egli entrasse in carica, questi dovesse possedere a tutti gli effetti (*échein kai krateîn*) sino alla fine della sua magistratura» (*Cost. degli Ateniesi* 56, 2). 2) Un regime politico che non è ancora *demokratia*, ma che realizza l'*isótes* contro la tirannide, l'*isokratia*, è evocato nel discorso del rappresentante corinzio, nemico della tirannide, in Erodoto, V 92 (è una forma legale, che non è ancora *demokratia*, ma forse non è neanche soltanto *aristokratia*, e certamente si oppone alla tirannide). La parola *isokratia* (che ricorre, nell'utopia moderna, nel ridondante *pantisokratia* di Southey e Coleridge) prova la assoluta compatibilità di *krátos* con *íson*, cioè la potenzialità legale e persino ugualitaria di *krátos*. 3) Nel difficile testo della *Rhètra* spartana, come riferita da Plutarco, *Licurgo* 6, almeno un nesso è assicurato, quello tra *dámos* e *krátos*; è il testo costituzionale fondamentale, perciò non può assegnare che un crisma di pienissima legalità alle istituzioni che presenta. C'è naturalmente da osservare che il *dámos* di cui qui si tratta è, nella storia scolastica delle costituzioni, il meno “democratico” che si possa immaginare: si tratta infatti del ristretto, esclusivo, aristocratico “corpo civico” degli Spartani. Ma, poiché si tratta del corpo civico, nella sua totalità, vale il termine *dámos*, che d'altronde ha una più lunga storia nella lingua greca. Si dà quindi il caso che, se si accetta la storicità della *Rhètra*, la prima attestazione (in perifrasi, certo, esattamente come nelle *Supplici* di Eschilo) del nesso *demokratia* (salvo quella terminazione *-ia*, così piccola e così storicamente significativa!) si ha proprio nell'aristocratica Sparta! Ciò significa la continuità, pur nelle distinzioni, tra le varie forme costituzionali greche, e, al tempo stesso, la larga potenzialità di estensione ai regimi legali della parola *demokratia* (in quella concezione “binaria” che si costruisce dall'inizio intorno al termine e che alterna con quello schema “ternario”, che conferisce al termine il significato pregnante di regime filopopolare). 4) Ultima e non minima considerazione è, poi, che nel greco moderno *krátos* significa *Stato*: più legale di così?

2. Pubblico e privato

Pericle continua, in Tucidide, II 37, 2:

«ma liberamente [il *dé* significa che questa è una libertà prospettata come correttiva degli impedimenti, che altrimenti esisterebbero nella condizione sociale, e quindi a livello di esercizio politico dice la condizione dell'uguaglianza] amministriamo il politico, senza avere in ira il vicino – se fa qualcosa a suo piacimento – e senza un reciproco sospetto sulle nostre pratiche quotidiane» [contro il sospetto e l'invidia qui opera una teoria economico-sociale della non-invidia].

Quel “ma” dunque riprende per contrasto il fortissimo verbo *kekólytai*: «Nessuno è impedito (*kekólytai*), dalla sua oscurità di *axioma*, nell’esercizio di funzioni pubbliche, ma liberamente amministriamo il politico...». La *eleutheria* di Pericle presenta la caratteristica fondamentale di un equilibrio tra privato e pubblico.

L’*anepachthôs* («non gravosamente»), d’altra parte, riprende, negandolo, il concetto di *áchthos*, «peso», «aggravio». Fa parte di quel lessico della «facilità», della leggerezza, che indica un ideale di vita ottimistico, e in qualche misura già edonistico. E così il *dé* di *eleuthéros dé* si oppone a *kekólytai* che immediatamente precede, per negarlo (nessuno è impedito dalla eventuale «oscurità» del personale *axioma*, «ruolo sociale», nell’esercitare politicamente i suoi diritti).

Anche qui una situazione chiastica di privato e pubblico, a testimoniare che, in questo bilanciamento costante, non c’è la negazione del privato, ma la sua armonizzazione con il pubblico. Rimangono comunque due campi distinti, di cui Pericle conosce i rischi e però anche la funzione indispensabile. Il pensiero democratico classico ha rischiato l’uso di queste due categorie, lasciandole marciare in qualche misura ciascuna per proprio conto.

Pisistrato, assumendo la tirannide nel 530 a.C. ca., aveva detto agli Ateniesi, che aveva privato delle armi – caratteristica particolare del loro essere cittadini: «Voi occupatevi dei vostri *idia*, io mi occuperò dei *koiná*»⁸. Un individuo, in quel caso, gestisce il pubblico: questa è anomalia, questa è tirannide, questo sarebbe un “pubblico” assoggettato a un “privato”. La teoria greca sa che Pisistrato ha avvocato a sé indebitamente il *koinón*, lo ha «sequestrato» – lui singolo cittadino, privato – per sé, e ha ricacciato gli altri nell’*idion*. Ma nella democrazia classica il cittadino si muove nella polarità, ineludibile, di *idion* e *koinón*; Pericle armonizza col *koinón* un “privato” lasciato andare libero per tutto il suo corso: «se un altro fa meglio di te, senza violare le leggi, lascialo vivere»; l’importante è creare condizioni che costituiscano per chiunque l’occasione (il *kairós*) per arricchire. L’incremento edilizio ad esempio sotto Pericle ha creato occasioni per uno sviluppo economico. Manca qui certamente l’idea di una giustizia sociale, che immediatamente rimetta in discussione le differenze. Queste, per Pericle, vanno lasciate sussistere finché l’armonia della *pólis* crei le condizioni di un benessere generalizzato.

E più avanti (II 37, 3) leggiamo:

«Trattando gli affari privati, non violiamo però i principi che riguardano ciò che è pubblico [*demósios* qui si carica di una valenza statutale che rende ragione del fatto che l’idea di uno Stato moderno *stricto sensu* nasce con la democrazia ateniese nella storia dell’Occidente], per timore, ascoltando quanti di volta in volta sono al potere, ma anche dando ascolto alle leggi, soprattutto a quelle che stanno là (*keintai*) in aiuto degli offesi, e anche a quante, pur non essendo scritte, portano una vergogna riconosciuta».

Quanti vogliono vedere un Pericle totalmente aristocratico puntano, tra l’altro, sulla sua difesa delle leggi non scritte. In realtà Pericle parla sia di leggi scritte sia di leggi non scritte. Il *keintai* («giacciono») ha un significato letterale e, nella fattispecie, si riferisce a quelle leggi che si trovano negli archivi, contrapposte alle altre che sono *ágrapha*, e che sono i principi della coscienza.

«Neanche aggiungiamo alla vista (*têi ópsei*) afflizioni, che non rappresentano una pena, ma che pur sempre sono dolorose per la vista» (*têi ópsei* è un dativo dipendente da *hyperás*, ma è anche collegato a *prostithémenoi*, «aggiungendo delle forme di afflizione per la vista») (37, 2).

È verosimile che Pericle abbia detto molte delle cose che Tuciddide gli attribuisce. Pericle aveva già le caratteristiche naturali che ne agevolavano il compito di oratore: la voce suadente, la lingua che correva bene (*eútrochos*), quindi aveva una sua qualità naturale, alla lettera, «logorroica». In più, egli applica una tecnica della retorica e della comunicazione. Anche Pericle è, in senso lato, allievo dei sofisti, anche se, in rapporto diretto, lo è di Anassagora; anzi, Plutarco si compiace di ricordare come egli mettesse una specie di colore di fondo nella retorica: la *physiologhía* di Anassagora (Pericle 8). Una sottigliezza di discorso, che addirittura ambisce a diventare una filosofia della democrazia, non è soltanto tucididea, ma può ben essere periclea.

Pericle inoltre dava un peso particolarissimo alla elaborazione formale. Non possiamo essere certi neanche per una sola frase, di quelle qui attribuitegli, che non possa contenere un pensiero reale di Pericle. Anche se, avendo dichiarato Tuciddide, come principio, che dei discorsi egli riferiva

il senso generale, ovviamente non possiamo giurare sulle singole parole o qualche giro di frase, che potessero essere messi in conto dell'elaborazione tucididea. Ma bisogna tener conto del fatto che Pericle era un grande cultore del rapporto comunicativo, con una assoluta lucidità sugli effetti della sua parola.

Per caratterizzare la sua oratoria si usano nella tradizione verbi che richiamano lo Zeus dei tuoni e dei fulmini: *brontân* «tuonare», *astráptein* «fulminare»; e di lui si dice che avesse «un terribile fulmine nella lingua». A lui si attribuisce la qualità della *deinótes* («formidabilità») propria dell'oratore, che gli sarebbe stata riconosciuta anche dal suo avversario, Tucidide di Melesia: a una domanda di Archidamo, re di Sparta («chi sa lottare meglio tra te e Pericle»), questi con una certa cavalleria risponde: «Quando io lo butto giù, quello, rispondendo come se non fosse neanche caduto, vince, e convince quelli che stanno a guardare, che lui non è a terra» (*Pericle* 8, 5). Pericle inoltre era oratore così scrupoloso che, tutte le volte che saliva sulla tribuna, si raccomandava agli dèi, di non far cadere neanche una parola che fosse contro il suo volere o inadeguata all'occasione.

Decisamente *olýmpios*, un «padreterno»; e nella immagine di una persona che tuona, fulmina, impone la sua volontà, e che mostra in ciò *ty'phos* (una certa alterigia, boria), filtra anche una qualche antipatia epidermica che il personaggio suscita, anche se, alla prova dei fatti, egli convince, perché punta sull'argomentazione e sul rapporto intellettuale. C'è nella gente che lo ascolta una capacità istintiva di intuire che, pur se antipatico, ha, o sembra avere, ragione.

Il personaggio tiene rigorosamente distinti il pubblico e il privato; non vuole epidermiche commistioni. Si è imposto rigorosamente di non farsi vedere in pubblico, dal momento in cui è emerso nella politica: non va a cena dagli altri; una volta è andato al matrimonio di un parente, è stato lì un po' e se ne è andato; ci sono del resto gli *hetaíroi* (i compagni, lo *staff*) a svolgere la routine politica: Pericle compare solo nelle grandi occasioni¹⁰.

Ormai è un coro di studiosi che rivedono vecchie teorie, pur legate a prestigiosi nomi, secondo cui, mentre esistono delle teorizzazioni della superiorità della aristocrazia, perciò teorie *aristocratiche* dell'aristocrazia e della stessa democrazia, non esisterebbero formulazioni teoriche *democratiche* sulla democrazia. La democrazia in sostanza non avrebbe mai parlato di sé. L'approccio nuovo, ormai chiaramente emergente negli studi, ai problemi di interpretazione dell'*Epitafio*, e la valorizzazione della sua fondamentale storicità come riflesso delle autentiche idee di Pericle, consente di sfatare questo singolare mito. K. Raaflaub ha scritto di recente: «Molto dipende da quel che si intende per "teoria" e "idea" e per "teorie ben articolate". Nondimeno penso che Momigliano e Finley sottovalutino seriamente l'entità e l'intensità della riflessione dedicata alla democrazia nel V secolo da parte dei suoi oppositori come dei suoi sostenitori». Il saggio, pubblicato nel 1990 anche se concepito nel suo nucleo nel 1987, trova una sua obiettiva continuazione in uno studio di R. Brock¹¹, che così esordisce:

«È stato frequentemente affermato che la Grecia antica non ha prodotto una teoria politica democratica. Se con questo intendiamo che non possediamo un trattato, né una teoria scritta sistematica e dettagliata della democrazia, questo è vero. Non si può comunque dire che non ci fosse un'ideologia democratica o un pensiero democratico a un livello meno articolato, né che i democratici non facessero tentativi di pubblicizzare e promuovere tali idee e le pratiche e le istituzioni che le concretizzavano».

Sul «livello minore» di cui parla Brock si può consentire, soprattutto se si tiene conto di aspetti meramente quantitativi; per l'aspetto qualitativo, è evidente che la valutazione di esso resta in qualche modo affidata al giudizio dell'interprete. Certo è che anche per quest'autore l'*Epitafio* è uno dei testi da tener presente per il suo tema, che è più specificamente quello della *imagerie*, dell'immaginario, cui danno luogo le concezioni politiche fondamentali, fra cui egli considera la democrazia. E in effetti, per tornare alle limitazioni inerenti a una limitata quantità, è chiaro che essa diventa un ostacolo di minore rilevanza all'utilizzazione delle pur poche pagine, o piuttosto delle idee in esse espresse, se si accetta che queste risalgano nel fondo a un personaggio storico di tanta importanza per la vita politica greca come Pericle, e se si considera la coerenza e ricchezza di tali idee intorno alla vita del democratico, al *bíos demokratikós*, una coerenza e una ricchezza che tendono a presentarsi come un sistema, come una risposta globale al quesito del singolo cittadino

della città democratica: che fare e come vivere in questa città e in questa società?

Sulla veridicità storica profonda dell'*Epitafio* messo da Tucidide sulle labbra di Pericle si registrano ormai consensi sempre più larghi. Le formulazioni possono essere talora prudenziali, ma la prudenza giunge dopo una serie di constatazioni e di valorizzazioni della ricchezza di indicazioni che il discorso contiene. Si avverte allora nella prudenza solo un ultimo tratto difensivo di chi trova storicamente del tutto plausibili i contenuti di quel discorso, anche su temi, come quello del privato, del personale, dell'individuale, che oggi hanno un ruolo così grande nel quadro della rinnovata riflessione politica sulle idee, le forme, gli istituti della democrazia. A conclusione del suo eccellente studio, Raaflaub scrive: «L'*Epitafio* può essere più vicino alla realtà di quel che usualmente concediamo». Nel corso del lavoro, che riguarda appunto le percezioni contemporanee della democrazia nell'Atene del V secolo, l'autore aveva del resto fatto uso dell'idea di una «selfrepresentation of democratic Athens», e posto l'accento su quel bilanciato rapporto pubblico-privato, che da tempo andiamo indicando come il binario su cui si muove l'esperienza politica e culturale dei Greci, e come decisivo nella valutazione del senso profondo (ma in realtà emergente con tutta evidenza fino alla superficie, per chi sa leggere il discorso) dell'*Epitafio*. Il Raaflaub mette bene in evidenza il ruolo della personalità, e del modo (e della qualità) della vita del cittadino democratico nel discorso pericleo, e questo suscita il consenso di ogni lettore attento. L'autore vede tuttavia nel discorso pericleo «a very positive but also a very defensive description» (p. 57). Questo è vero, nella misura in cui Pericle rappresenta una posizione politica ben individuata, e in un certo senso è vero di qualunque teoria politica, che è sempre una scelta, alternativa ad altre scelte, che cerca di suscitare consensi per sé e dissensi verso altri (in questo caso gli altri per eccellenza sono gli Spartani e la loro *way of life*, il loro *Lebensstil*), vuole perciò per sé sostenitori e aderenti. Non credo tuttavia che questa considerazione attenui quello che è il punto di partenza del saggio di Raaflaub, con cui coincidono in pieno le mie convinzioni.

3. Le «*Supplici*» di Eschilo e le procedure democratiche: voto e gestualità

Allo stato delle nostre conoscenze, il più antico testo che, sia pure in forma di perifrasi, segnali l'affiorare della parola *demokratia* è una tragedia: le *Supplici* di Eschilo, un caso in cui il progresso della ricerca papirologica e delle indagini filologiche ha significato immediatamente un progresso nel campo della storia delle idee politiche e in generale della storia politica.

È chiaro che, dato il ricorrere nella tragedia del termine *demokratia*, ma assai più del termine, il ricorrere di forme procedurali, di forme mentali e di una temperie politica molto particolare, altro è datare le *Supplici* a poco prima del 490 a.C., altro è datarle, come oggi si tende a fare, a poco prima del 460. Vanno tenuti presenti collegamenti delle *Supplici* non soltanto con la situazione politica interna, all'epoca delle riforme di Efialte verso la costituzione della democrazia radicale: vi è riflessa anche una situazione interstatale. Ci sono le trasformazioni politiche interne ad Argo e nel Peloponneso, i rapporti di alleanza e di intesa che intercorrono tra Argo e Atene; ci sono sottintesi riferimenti alla Macedonia e forse riferimenti alla progettata spedizione in Egitto.

L'attenzione rivolta negli ultimi studi agli sviluppi ulteriori di carattere politico interni ad Atene, nonché ai rapporti interstatali, ha dunque argomenti in favore della datazione 463/2¹².

Ma veniamo al contenuto. Le figlie di Danao, oggetto della passione dei cugini, figli di Egitto, fuggono per raggiungere Argo, loro patria di origine; accompagnate e difese dal padre, chiedono ospitalità al re del luogo, Pelasgo. Raggiunte dai cugini e costrette a sposarli, ricevono dal padre l'ordine di uccidere i propri mariti. Lo fanno tutte, tranne una, Ipermestra, che salva Linceo, dal quale discenderà la popolazione argiva. La tematica si muove dunque all'interno di possibilità incestuose, dai Greci respinte. E c'è in fondo, in questo svolgersi di un'ambiguità (quasi una parabola che passa attraverso fasi diverse), una vocazione storica, espressa anche nella costruzione di miti.

Questo, che è un problema di ordine morale, ha un profilo e uno scioglimento politico, in cui l'esaltazione del ruolo della volontà popolare e del potere politico si colloca adeguatamente nella

fase più positiva della storia delle Danaidi. Qui Argo e la sua *demokratía* (tale solo *ante litteram*) funzionano soprattutto come metafora della ancora recente democrazia ateniese. Nel modo in cui si vota, si riflette la valutazione del poeta; il suo linguaggio è quello della politica accessibile a tutti ad Atene al suo tempo: il poeta legge, registra, valuta, descrive in termini politici una situazione di ordine etico-religioso.

Il coro delle Danaidi, in teoria 50, come 50 sono i figli di Egitto, presenta al pubblico la sua condizione umana, politica e giuridica, con immagini che già dalle prime battute introducono elementi lessicali di chiaro profilo politico. Di sé esse dicono di aver lasciato la patria (l'Egitto) non perché condannate da un voto della città (*pséphoi póleos gnostheisai*: subito, appena al verso 8 della tragedia, è il richiamo alla *pséphos*, parola-chiave nel lessico procedurale della democrazia); e neppure in quanto cacciate dal popolo per un delitto di sangue: esse hanno lasciato la patria per una istintiva fuga dal maschio. Sono quindi immediatamente giocati tutti i piani, umano, morale, religioso, politico; e il lessico politico traspira da tutte le situazioni.

La fantasia lessicale eschilea, capace di inventare poderosi e barocchi composti, compie, della parola *demokratía*, una scomposizione e restituzione nelle sue componenti *dêmos* e *krátos*: Eschilo gioca con quella sensibilità linguistica, che a volte si esprime nella capacità di creare composti, a volte in quella di dissolvere un composto, per recuperare valenze di per sé riconducibili ad epoche molto antiche.

Nella storia della tragedia si ha un processo che possiamo considerare di avvicinamento progressivo a una situazione centrale, muovendo da un "esterno", che è anche un "diverso", quello egiziano, per incontrare infine una situazione per Eschilo normale e normativa.

Innanzitutto le Danaidi appaiono, nella figura esterna, come donne barbare (di loro Pelasgo dice che sono simili a donne libiche, di quelle che vivono presso il Nilo, a Indiane, a Etiopi). C'è quindi tutto un meccanismo attraverso cui delle «straniere» si incontrano con la città. Ma, come esse dichiarano, il loro è un recuperare la patria di origine, è cioè un «esterno» che a poco a poco si rivela come un «interno» riaffiorante: il percorso è quello di barbare che rivelano la loro essenza greca, e specificamente argiva; è tuttavia anche il percorso di straniere che scoprono la realtà storica del luogo, del popolo e della città presso cui sono venute, che scoprono via via il senso di un regime di tipo democratico. Solo «di tipo» democratico, perché il linguaggio eschileo è impegnato, in una maniera assai sottile, a scomporre il composto *demokratía* in termini plausibili per l'epoca descritta e che tuttavia prefigurano una situazione democratica.

La prima parte della tragedia contiene il dialogo tra Danao e le figlie. Danao, ispiratore della rivolta e delle scelte delle Danaidi, ha, verso di loro e verso la città, la funzione di interprete, di moderatore di impazienza, benché consenziente al rifiuto alle nozze sotto l'ombra dell'incesto (vv. 222 sgg.: «Voi siete come uno sciame di colombe che temono l'assalto degli sparvieri, nemici dello stesso sangue e che contaminano la stirpe»).

Arriva il *basileús*, Pelasgo, il quale chiede alle donne da dove vengano. La risposta: siamo argive. Commento di Pelasgo: non ne avete l'aspetto.

È interessante che, dopo la replica delle Danaidi, al v. 273 Pelasgo dica: «Parla corto, perché la *pólis* non ama una *makrà rhêsis*, un lungo discorso». Affermazione di per sé sorprendente, poiché è ben nota, nel mondo attico e in particolare nel clima culturale e politico democratico, una certa «logorrea». Sul tema del parlare esistevano infatti divaricazioni non a caso corrispondenti a situazioni politiche particolari, per cui diversa era, in società aristocratiche quale quella spartana e in società democratiche, la forma comunicativa. Se spinta all'estremo, la cultura del silenzio poteva diventare cultura del silenzio mistico, o di un potere politico occulto, come quello pitagorico, in una realtà che era pur sempre quella della *pólis*. È vero però che, sul versante democratico, la fioritura dello spirito comunicativo, che è anche spirito di chiarezza, di estroversione, di razionale verifica, conosceva talvolta eccessi, e diventava logorrea.

Siamo probabilmente, con le *Supplici* di Eschilo, in una fase in cui da un lato la *pólis*, per un retaggio arcaico che viene dalle stesse situazioni aristocratiche – retaggio ancora presente nella fase della prima democrazia –, non mostra condiscendenza verso lungaggini di discorsi; d'altra parte, è possibile che proprio il clima di uguaglianza di parola e di partecipazione al diritto di parola imponga – come è naturale quando in gioco sono migliaia di soggetti – un certo contenimento nei

tempi di intervento.

Interessantissimo, in questa prima fase, è l'affrontarsi di concezioni diverse: davanti alle supplici, che, bisognose di asilo e difesa, interpretano il potere del re come assoluto, in quanto partecipi di un'esperienza diversa, sta il re di Argo, Pelasgo, che subito mette in gioco la polarità, fondamentale in democrazia, e in genere in ogni forma politica istituzionale, di "pubblico" e di "privato". Quella delle *Supplici* non è una faccenda "privata": «Voi non sedete come supplici in casa mia. Se si contamina la città nel suo insieme, sia il popolo a cercare in comune di riparare ai guasti. Io non sono in grado di dar seguito a promesse, prima che abbia comunicato a tutti i cittadini qualcosa riguardo a questo» (vv. 365 sgg.). E a lui il coro delle donne replica dicendo: «Ma tu sei la città, tu sei il popolo. Tu sei un principe non giudicabile, tu domini l'altare, il focolare della terra, con i tuoi cenni, che valgono come voto unico (*monopséphoisi*); e in troni forniti di uno scettro unico (*monosképtroisi*), tutto decidi» (vv. 370-5).

Sono qui subito giocate le componenti di *demokratía*: *tò dēmion* («il popolo»), *kratýneis* («tu domini»). Ecco come si può scomporre, a ritroso, la parola *demokratía*, recuperando *dēmos* e *krátos*, in una lettura «esterna», quella delle Danaidi, che non dice ancora il nesso fra i due termini.

Dēmos e *krátos* si presentano, già per loro natura, in una luce di ambiguità, di polisemia addirittura: *dēmos*, «popolo» è qualcosa che si attaglia a un corpo civico ristretto, come a un corpo civico molto largo, nella totalità dei *polítai*. Del resto, altra fondamentale ambivalenza, *dēmos* può indicare la maggioranza, quella costituita dai meno abbienti, o la totalità dei cittadini. *Krátos*, di per sé, è la «forza», il «potere», con tutte le sue ambivalenze: la forza legittima, la sostanza di un potere legale, o invece una forza violenta (cfr. *supra*).

Se consideriamo poi una parola affine a *dēmos*, quale è *plēthos*, ci troviamo subito coinvolti nello stesso tipo di problemi. *Plēthos*, che di per sé indica il *plenum*, può avere due accezioni: «maggioranza» oppure «massa, totalità»¹³. È importante dunque, in un discorso sulle procedure e i meccanismi della democrazia, capire se riferimenti, in testi letterari o epigrafici, alle decisioni prese da un *plēthos* indichino l'adozione del principio della maggioranza o di quello dell'unanimità. Né si risolverebbe ogni problema, qualora si accertasse che *plēthos* equivale *tout court* a *dēmos*, visto che *dēmos* presenta a sua volta naturali ambiguità. Le ambiguità derivano dal fatto che tali termini hanno una forte carica problematica, in quanto la maggioranza, in una concezione costituzionale legittima, deve farsi carico dei doveri e diritti della totalità, cioè anche dei diritti della minoranza. È chiaro infatti che, nel momento stesso in cui si pone il principio maggioritario democratico, esso si confronta immediatamente – e il confronto è già sul terreno lessicale – col problema di una maggioranza che si faccia rappresentante della totalità.

Per tornare alle *Supplici*, il termine *kártos/krátos* ricorre nuovamente al v. 393, dove è il *krátos* come violenza, ma questa volta come violenza dei maschi (*ársenes*). Tutto, quindi anche il rapporto tra i sessi, ruota intorno alla forza e al potere; la stessa storia politica greca è uno sforzo di creare forme di contrappeso e di bilanciamento al potere.

Continua Pelasgo: «Non è facile decidere, non mi scegliere come giudice, te l'ho già detto prima. Non senza il popolo (*áneu dēmou*) io potrei fare queste cose, nemmeno *kratôn* [«se, come è vero, io sono il capo», oppure: «neanche se ne avessi il potere»; probabilmente la prima interpretazione è quella giusta]»¹⁴.

Bellissimo il gioco di avvicinamento delle Danaidi alla «lettura autentica» di *demokratía*. In sostanza, la parola *demokratía* va sciolta in «potere del popolo», ma il genitivo può essere sintatticamente un genitivo soggettivo o uno oggettivo. È come se, di fronte a una lettura *dēmou kratía* come dominio che può esercitarsi *sul* popolo – è così che il coro delle Danaidi «legge» il potere eccezionale di Pelasgo – questo rovesciasse il tutto nella giusta interpretazione, sì da rendere il *dēmos* soggetto e non oggetto del *krateîn*. È quasi un corso accelerato di istruzione per le ignare e supplici straniere, una lezione concettuale e lessicale di democrazia. Sarà poi il coro stesso a diventare testimone del ruolo esatto di *dēmos* in relazione a *krátos*, e a mostrare di aver bene assimilato la lezione impartita.

Via via che la tragedia procede, procede dunque anche verso un sempre maggiore rigore la definizione di *demokratía*. Così, ai vv. 942 sg., Pelasgo dice: «Tale si è definita la volontà unica [detta al solito con la parola *pséphos*] da parte della città, volontà espressa dal popolo». Ancora una

volta è un giocare intorno a *demokratia*; è evidente l'allusione a un termine che si intravede, ma non si può toccare, non si può introdurre direttamente.

La teoria greca elementare delle costituzioni nasce con due termini: da una parte l'espressione monarchica, del governo di un solo, dall'altra la forma politica popolare. Ma col tempo la forma democratica si va precisando come forma filopopolare. Evidentemente, col quadro che dà di Argo, Eschilo da un lato suggerisce procedure e forme mentali proprie della democrazia radicale, dall'altro però riconduce la morfologia costituzionale ai due termini elementari della politica greca: il capo e il popolo. È evidente che, pur vivendo in una democrazia avanzata, quella ateniese, o addirittura già sulla strada del radicalismo pericleo, Eschilo non sente ancora il bisogno di accentuare il carattere filopopolare della *demokratia*.

A partire dai vv. 600 sgg., il re Danao, avendo assistito all'assemblea del popolo, riporta alle figlie il risultato della votazione: «Coraggio, figlie, va bene, da parte degli indigeni: dal popolo sono stati approvati decreti di tutta efficacia». Ha inizio ormai l'immissione massiccia della terminologia dei decreti: *pséphisma* è il decreto; *pantelés* sta ad indicare una ratifica completa. Il V secolo è quello in cui nasce lo Stato, inteso in senso stretto, lo statuale come sistema di istituzioni pubbliche ben definite e articolate nelle loro dimensioni, rispetto al privato. Problemi di ratifica pubblica, di verifica, di quantificazione, sono generati dalla democrazia, che è pertanto anche necessariamente matrice di uno spirito formalistico e persino (ma di ciò parleremo meglio più avanti) in qualche modo burocratico. La democrazia infatti, singolarmente in questo non molto distante dalle società monarchiche, palaziali, promuove la formalizzazione e conservazione di atti, di documenti scritti; se tuttavia in ambito monarchico si tratta di documenti d'archivio, in ambito democratico la scrittura non comporta solo la conservazione degli atti, bensì anche l'esposizione di essi in luoghi pubblici, affinché «chi voglia» (*ho boulómenos*, una nozione fondamentale nella *demokratia*) possa leggere. È in ambito aristocratico che si verifica in assoluto la minore fruizione della scrittura, anche se questa nasce proprio in ambiente aristocratico, e in epoca arcaica riguarda soprattutto i *nómoi*¹⁵.

Fondamentali, nel discorso di Danao, le parole del v. 604, domanda delle Danaidi a Pelasgo sull'esito della votazione compiuta: *démou kratóusa cheir hópei plethýnetai*. Qualcuno traduce «come si addensa», o addirittura *hópei* come un dativo; in realtà si tratta di un avverbio di luogo: «Dove si addensa la mano dominante del popolo?».

Eschilo, consapevole del fatto che non si può parlare nell'età di Pelasgo di «democrazia», scioglie la parola abilmente in *démou kratóusa cheir*, che è la «mano dominante del popolo», ma che in ultima analisi potrebbe anche suonare, per chi ascolta, come il participio presente femminile di *demokrateîn*.

Raramente un nome è stato così frequentemente oggetto di una tale attenzione etimologica, di una tale fantasia e passione semantica, che si esercita nello scomporre e ricomporre in tante maniere diverse il composto, inserendone le singole parti di volta in volta in diversi contesti espressivi e in diverse atmosfere emotive: un gioco intellettuale ed emotivo di prima grandezza.

Abbiamo visto i due aspetti, dell'etimologia e dell'emozionalità, nelle *Supplici* di Eschilo. Ora, se passiamo dal V al IV secolo, il fenomeno del gioco semantico continua: si veda ad esempio il passo della *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele, 41,2, in cui si sottolinea come al tempo di Aristotele il *dêmos* sia diventato ormai «padrone di tutto», e tutto venga amministrato dai decreti e dai tribunali, in cui *ho dêmós estin ho kratôn* («è il popolo quello che comanda»), con scomposizione dell'idea di *demokratia* in *dêmos* [...] *kratôn*: come dire che i pilastri della democrazia sono i decreti (che l'assemblea fa e che valgono sempre più delle leggi) e l'attività giudiziaria.

Certamente la passione semantica e il gioco etimologico che si esercitano così spesso sulla parola sono in qualche misura direttamente proporzionali alla latitudine semantica di ciascuno dei due componenti la parola, *dêmos* e *krátos*; ma non è naturalmente solo questa la ragione di tanto esercizio lessicale effettuato sul termine: infatti, come abbiamo visto, oltre ai significati delle singole parti, è in gioco il tipo di rapporto che tra le due sussiste, e che può essere concepito ogni volta diversamente; e sono in gioco le situazioni reali, e le sensibilità che esse suscitano o ravvivano.

Un'uguale sottigliezza etimologica, un uguale gioco semantico è sotteso alle pagine della

Politica aristotelica (IV 1291 b-1292 a), in cui si mette a frutto proprio la duplice possibile valenza di *dēmos* sia come totalità, sia come maggioranza, per suggerire che la democrazia radicalmente ugualitaria tradisce l'un significato, di totalità, per fare spazio solo al dominio dei meno abbienti, che sono la maggioranza.

Del resto l'ultimo e decisivo capitolo di questa straordinaria storia lessicale è la diffusione moderna della parola, che ha presenza in tutte le lingue, dove il termine greco «buca» spesso una realtà linguistica diversa, nella quale viene a trovarsi inserito, e alla quale si accompagna imperterrito, con la sua trascinate forza di convinzione.

La stessa frase tucididea (II 65, 8) su Pericle che voleva *ághein* («guidare») il popolo, non *ághesthai* da esso, presuppone un riferimento alla parola *demagogós*, alle possibili situazioni reali quali determinate dall'incontro tra la volontà di *ághein* di un politico e il popolo stesso. Siamo nell'ambito del lessico politico e della democrazia: e, come sempre, si scatena il gioco analitico e interpretativo che vi corrisponde.

4. Maggioranza e unanimità

In uno studio recente F. Ruzé ha analizzato la nozione di *plēthos*¹⁶. La sua tesi è che la storia dell'espressione della volontà politica in Grecia si presenti come un passaggio dall'idea dell'unanimità, che si riscontra ancora come unica possibilità di espressione nelle assemblee omeriche, al principio di maggioranza. In linea di massima, certo, non c'è posto nelle assemblee omeriche per una maggioranza e una minoranza. Nel V secolo invece appare valorizzata la legittimità delle decisioni prese a maggioranza. La tesi della Ruzé è fondamentalmente giusta e si presenta poi, nel dettaglio, in una forma non rigida, poiché la stessa autrice fa riferimento all'intervento del criterio di maggioranza in decisioni prese da città aristocratiche (la cretese Rizenia o città locresi), già nel VI secolo a.C. Come vedremo nel cap. II (alle pp. 79 sgg.), c'è posto ancora per qualche integrazione di questo punto di vista, poiché, da un lato, persino nell'oligarchica Sparta ci sono elementi di quantificazione del voto e di rispetto del principio della maggioranza e, viceversa, una tendenza all'unanimità, o almeno alle larghe maggioranze, si verifica anche in età classica, quando sono in discussione grandi temi e grandi valori, o semplicemente per agevolare la routine della decisione e amministrazione corrente. Nelle stesse assemblee omeriche la condizione del partecipante all'assemblea è statutariamente subordinata al comportamento del consiglio e del re. In realtà, più che la scoperta dell'idea di maggioranza, che è un punto di vista formale, si verifica la scoperta dei diritti dell'assemblea, crescenti via via che si passa dal livello della monarchia aristocratica al livello dell'aristocrazia repubblicana. D'altro lato, che nella storia della *demokratia* sia forte la vocazione a una larga maggioranza, cioè una certa tendenza unanimistica, lo mostrano già le parole delle Danaidi, nelle *Supplici* di Eschilo (605 sgg.): «Il popolo degli Argivi ha deciso, non dividendosi (*dichorrhópos*), ma in maniera tale che io addirittura nella mia vecchiaia sono riorso a giovinezza: infatti, col voto di tutto il popolo, l'aria è diventata irta (*éphrixen aithér*) di mani destre, di persone che approvavano questo discorso».

Dichorrhópos ci riporta alla *rhopé*, cioè il pendere della bilancia verso il piatto più pesante, il rompersi di quel momento di equilibrio che precede la *rhopé* stessa; *dichorrhópos* sta a indicare che non c'è stato sbilanciamento verso una decisione che abbia prevalso su un'altra. Da ciò l'insistenza sulla determinazione di tipo locale nelle domande delle Danaidi, quasi che esse si trovino di fronte a una bilancia, cioè a due piatti in bilico. Non sembra che a questo proposito si possa parlare di difficoltà di Pelasgo a far comprendere alle Danaidi il principio di maggioranza, quanto invece si deve rilevare l'esultanza per l'unanimità di una decisione libera, legittima, efficace, su un grande tema e un grande valore, come la protezione del supplice.

Éphrixen aithér (quasi «rabbividì l'aria di mani») è il punto essenziale dell'intera rappresentazione, precisa nell'immagine, ma anche carica di valenze emozionali. È questo, delle procedure democratiche al tempo di Eschilo, ancora un momento creativo, in cui si fa spazio alla fantasia e alla commozione. *Phrissein* si dice dei campi che si increspano, rabbividiscono di spighe (II. XXIII 599), delle falangi che ondeggiano di lance, dei peli del corpo che si drizzano in un

brivido. È la visione del democratico, anzi del demagogo, che dall'alto della tribuna prova una forte emozione a vedere quanti voti la sua proposta riceva, quante mani tese essa susciti¹⁷.

Altro dato da sottolineare nelle *Supplici* di Eschilo è la centralità dei richiami allo Zeus *Hikésios* (il dio dei supplici). Anche qui un compiacimento linguistico perseguito in tutta la tragedia: uno Zeus sentito a volte come *Hiktaíos*, a volte come *Hikésios*, a volte come *Aphiktor*. È una ricchezza di costruzioni etimologiche, nella parola *demokratía* e nell'idea di *asylía*, che forniscono la doppia trama della tragedia¹⁸. È in questo infatti che si determina il nesso tra la rappresentazione politica, così entusiastica e positiva, e una scelta di tipo religioso ed etico, che consente, nella prima fase della trilogia, di presentare le Danaïdi come soggetti positivi.

«Tali cose ascoltando, il popolo argivo approvò con le sue mani, senza che ci fosse neanche bisogno del banditore, che le cose andassero così» (vv. 621 sg.). Non c'è bisogno del *kéryx* che verifichi l'esito del voto, contando e proclamando i voti. È sempre un linguaggio ispirato a quello dei decreti, il cui contenuto è introdotto da *édoxen*, «così piacque al consiglio e al popolo»; segue poi un infinito, o una serie di infiniti, di carattere iussivo, tutti d'altronde contenuti nei vv. 609 sgg.

La presenza delle due procedure di voto, con suffragio e per alzata di mano, pone certo problemi lessicali ed esegetici, ma diventa l'occasione per verificare le funzioni diverse, rispettivamente, della *cheirotónia*, che è chiaramente un voto palese e, in taluni casi, computabile sommariamente, e la *psephophoría* che è, o può comunque essere all'occorrenza, un voto segreto e computabile con aritmetica precisione. Possibilità diverse, che corrispondono a finalità, situazioni, funzioni diverse, oltre che, come stiamo mostrando, capaci di suscitare, nella valutazione del risultato, emozioni e forme di partecipazione diverse.

I Greci hanno subito distinto tra voto segreto e voto palese e discusso il problema e l'opportunità di questa distinzione. Già in relazione al carattere, palese o coperto, della votazione viene in gioco un aspetto su cui torneremo nel corso di queste pagine: le procedure più "garantistiche" (voto segreto, ma anche computo minuzioso e puntuale del voto, quando è segreto e, in qualche caso, anche quando è palese) sono adottate non in base a criteri formalistici, ma quando sono in gioco le delicate questioni attinenti allo statuto e ai diritti delle persone. Così nei tribunali, ma, come vedremo, nella stessa assemblea, quando funge da organo giudicante, si vedono adottati, in tutto o in parte, a seconda dei casi, questi meccanismi di garanzia. Questi meccanismi servono a garantire l'imparzialità dei giudici popolari, nel momento in cui li mettono al riparo di influenze, pressioni, ritorsioni, e ne garantiscono, per tutte queste ragioni, in queste circostanze come in tutte quelle in cui il voto è segreto, un riconosciuto, per così dire, diritto alla paura, che la democrazia, e in generale un regime legale, comporta. Ma torniamo alle *Supplici*.

5. I modi della votazione: «cheirotónia» e «psephophoría»

All'interno di questo passo (*Supplici* 600-24) l'immagine perseguita con maggiore chiarezza è quella della votazione per alzata di mano. Sorge il problema se ci sia una distinzione netta tra *psephízeisthai*, «votare (col sasso)», e *cheirotoneîn*, «votare per alzata di mano». In realtà, già nel V secolo il linguaggio politico ha operato una omologazione tra lo *psephízeisthai* e il *cheirotoneîn*, chiaramente avvertibile nel testo delle *Supplici*, nel senso che il più specifico *cheirotoneîn* può essere sostituito da *psephízeisthai*, che si rivela meno legato di *cheirotoneîn* a un significato letterale. Al v. 640 ad esempio si legge: *psêphon d' eûphron'êthento*, «posero un voto benevolo», con riferimento qui solo metaforico al gesto della deposizione della *psêphos* nella *hydria*; e ancora, ai vv. 643 sg.: *oudè met'arsénon / psêphon êthento*, «e non hanno espresso il loro voto in accordo con i maschi», per commentare la votazione per alzata di mano in favore delle Danaïdi.

Tuttavia non va neanche del tutto perduto, nella storia del lessico greco in generale, che all'occorrenza riemerge, il senso letterale di *psephízeisthai*. Secondo Erodoto, IX 55, nelle more della battaglia di Platea, del 479, scoppia una lite tra i capi spartani, circa la tattica da seguire e le posizioni da tenere. C'è chi propone una momentanea ritirata strategica, ma Amomfareto, non volendo lasciare la posizione di fronte al nemico, esprime con forza il suo dissenso. Scrive Erodoto che lo Spartano, prendendo un macigno con entrambe le mani, esclama: *taútei têi psêphoi*

psephizesthai [...] *mè pheúghein toús xeínous*, che lui votava con questa *pséphos* (non un sassolino, ma un macigno!) di non fuggire di fronte agli stranieri. Non siamo in un ambito politico democratico, ma in una procedura di voto “di tipo” democratico, perché vige la regola della maggioranza, che si determina attraverso il voto. Circa il significato da attribuire al termine *cheirotonia*, Hansen mostra di non dare troppo peso al passo delle *Supplici*, quando afferma che esistono poche indicazioni nella letteratura sulle azioni reali eseguite nel corso di una *cheirotonia*. Egli cita comunque opportunamente un passo delle *Ecclesiazuse* di Aristofane, vv. 263-5. Le donne in assemblea si pongono il problema: «Come faremo ad alzare le mani, visto che siamo abituate a sollevare le gambe?». E la risposta di Prassagora, che le guida, è: «l'unica vera difficoltà è che nel caso della votazione si solleva un braccio soltanto».

L'aspetto concreto della votazione è visibile anche in Senofonte, *Elleniche* I 7, 7. Siamo al processo delle Arginuse, condotto di fronte all'assemblea. Il sopraggiungere della sera fa decidere il rinvio dei lavori, perché «non si vedevano più le mani».

Normalmente, nei casi in cui si possa controllare la situazione di fatto, il *cheirotoneîn* sta a indicare il gesto dell'alzata di mano. Al contrario *psephizesthai* o *pséphos* possono indicare una procedura letteralmente corrispondente al nome o possono essere semplicemente usati in senso traslato. Nel caso delle *Eumenidi* la procedura che attira l'attenzione del poeta è quella dello *psephizesthai*. Qui l'aspetto emozionale si esprime nell'attesa, da un lato, del voto che sta per essere espresso, e nel senso del tripudio, dall'altro, di chi è finalmente uscito dall'incubo, in forza di una “lettura” del voto adottata da Atena a scrutinio completato.

Individuare le due procedure non significa trattare di cavilli, ma studiare le garanzie che ciascuna di esse fornisce, in tema di pubblicità o di segretezza del voto, in tema di maggiore o minore rigore del computo.

Dunque, la prima conclusione: *cheirotoneîn* sembra essere sempre realistico, *psephizesthai* può essere reale o traslato. L'uso dello *pséphisma*, così frequente nella cultura politica ateniese, ha finito col rendere *psephizesthai* un verbo generale per l'operazione del voto, valorizzandone il significato.

Non si deve dunque rinunciare, in una serie di casi, a individuare nello *psephizesthai* una effettiva votazione con quell'oggetto così naturale che è il sasso (*pséphos*).

Nelle *Eumenidi*, terzo dramma della trilogia *Oresteia* del 458, ancora una volta è in gioco il rapporto Argo-Atene e ancora una volta i due poli diventano punti di appoggio per l'espressione della concezione politica di Eschilo. La situazione tragica, di per sé senza scampo, ha come contenuto l'opposizione tra un diritto paterno, di cui si fa portavoce Apollo, e un diritto materno, di cui si fanno portavoce le Erinni. Dopo la purificazione delfica, che resta insufficiente, Oreste arriva ad Atene, dove si affida al tribunale dell'Areopago.

Si è sempre discusso se Eschilo, rappresentando l'intervento dell'Areopago nelle vicende di Oreste, intenda esaltare quell'organo che era stato privato dei suoi diritti politici con la riforma efialtea del 462, o se invece abbia accettato la nuova situazione e dell'Areopago mostri il grande prestigio. Credo che in generale, assumendo questa posizione, Eschilo non sia affatto in contrasto con le novità della democrazia efialtea. Eschilo ha dato il suo avallo, come può darlo un poeta che è nella condizione di influenzare fortemente il giudizio generale. Si crea cioè, tra il poeta e il suo pubblico, in questo clima tendenzialmente egualitario, una sorta di interazione per cui Eschilo influenza il suo popolo, come il popolo influenza il suo Eschilo. Non c'è dunque una vocazione antagonistica nel poeta, come non c'è un clima nostalgico, c'è semmai una valorizzazione del ruolo nuovo dell'Areopago letto in chiave democratica. Probabilmente lo stesso entusiasmo che egli mette nella rappresentazione delle procedure democratiche significa il suo consenso con una democrazia che sta cambiando volto rispetto al passato. Egli tuttavia non è in grado di registrare storicamente altro nei confronti della vecchiaia democrazia. Da ciò l'idea di una polarità sovrano/popolo, che ancora per alcuni decenni rispecchierà il problema politico più sentito ad Atene: impedire la formazione di un potere personale¹⁹.

Eschilo in qualche modo rappresenta dunque la sedimentazione delle vicende della prima democrazia, con l'*animus* tuttavia partecipe del fervore nuovo che c'è in Atene per le procedure democratiche, fervore tanto più comprensibile quanto più attraverso queste procedure si possa far valere il parere delle parti in causa.

Certo, la realtà e l'emozionalità nelle procedure giudiziarie democratiche sono celebrate nelle *Eumenidi* proprio in relazione a quel tribunale dell'Areopago che può rappresentare così il vecchio organo dello Stato aristocratico, come l'organo della nuova democrazia, con le competenze che la nuova democrazia gli ha riservato. Non è forse un caso, e risponde al desiderio del poeta tragico di tenersi in un'enigmatica ambiguità, che in ogni caso non gli preclude quella strada verso un ruolo di consigliere e interprete del popolo comune, che l'intellettuale della professione teatrale, a mio avviso, intende comunque esercitare, che si chiami Eschilo o Aristofane. I giudici dell'Areopago sono dunque celebrati da Eschilo non solo come giudici di un tribunale aristocratico, ma di un tribunale *tout court* della democrazia ateniese, anche se all'interno di questa è scelto proprio il corpo più venerando e tradizionale. Tra l'anno delle *Eumenidi* (458) o gli anni intorno alla data delle *Vespe* del poeta comico Aristofane (422) si colloca il lungo processo di sviluppo del ruolo delle giurie popolari, in conseguenza dell'introduzione del *misthòs heliastikós*. Quello della pratica giudiziaria ad Atene, del potere giudiziario del popolo (che risalirebbe a Solone), della cavillosità e, via via, perfino del terrorismo giudiziario del popolo, rappresenta certamente uno dei punti controversi della democrazia ateniese, anche agli occhi di oppositori non radicali. L'elogio dell'Areopago può anche non significare in Eschilo consenso per i comportamenti delle giurie popolari (comunque nel 463 probabilmente non ancora così imperversanti come nei decenni successivi), ma ciò non comporta (né potrebbe comportare, dato il carattere negativo dell'argomento) un'ascrizione di Eschilo al campo antidemocratico, per la sua epoca. Direi che il problema si pone per lo stesso Aristofane: Aristofane non intende sfidare col suo teatro il sentimento e le convinzioni dell'uomo comune; egli combatte un aspetto, che sente come demagogico, della democrazia ateniese, non però con discorsi di sovversione della democrazia, bensì con argomenti della stessa democrazia o che le sono consoni. L'elargizione del *misthòs* giudiziario, che riempie di felicità, e di smania di giudicare, il fanatico Filocleone, è messa sotto accusa con argomenti (in fondo anch'essi "demagogici"), che denunciano l'addomesticamento, come di animali al guinzaglio, dei giudici popolari ateniesi, da parte di demagoghi senza scrupoli, che al popolo giudicante riservano solo le briciole del bilancio dello Stato: quel *misthòs* insomma toglie la dignità, senza togliere la fame, o almeno senza soddisfare i bisogni e le aspirazioni della povera gente, a cui Aristofane vuol parlare e da cui vuole il sostegno per il suo teatro. "Antidemocratico" sul tema speciale della mania dei tribunali (su cui era dato di trovare anche i più larghi consensi, come mostra la diffusa reazione alle pratiche dei sicofanti), Aristofane non sembra esserlo rispetto al clima generale, alla cultura, sociale e politica, della democrazia.

Quanto allo sbocco della situazione tragica di Oreste, Eschilo non sceglie. D'altra parte non scelgono neppure gli areopagiti membri del tribunale: l'esito è infatti quello della *isopsephía*, la parità di voti; ma a decidere in favore dell'accusato sarà il voto di Atena: *in dubio pro reo*. Il finale non mascherà l'irrimediabilità della situazione tragica sul piano umano. Si vuole comunque fondare un principio nuovo. L'intervento della città si presenta come intervento di Atena, espressione religiosa e ipostasi della città medesima. Il voto di Atena è la scelta di un principio: quando i voti si bilanciano rispetto a una pena da infliggere, la pena viene sospesa. È la fondazione, in forma religiosa, di un principio politico-giuridico che nasce all'interno della comunità. La vicenda s'ha da concludere, e si conclude, con una nota di speranza nella cultura cittadina, la quale si fa forte di tutta l'esperienza del voto e della scelta fatta a maggioranza.

Nelle *Supplici*, come nell'*Oresteia*, c'è una situazione umana che il poeta segue in tutte le sue fasi. Ma la novità, rispetto al pessimismo fondamentale dei Greci, è nella città, luogo di speranza, anzi di certezza istituzionale. Tutto si risolve infatti con lo stacco forte di una possibilità di epilogo formale, facendo intervenire fattori che gli Ateniesi desumono dalla loro esperienza politica.

Abbiamo toccato il tema unanimità/maggioranza, già oggetto dello studio della Ruzé, secondo cui l'unanimità, che è l'unica possibilità di scelta politica nel mondo omerico, cede via via il passo a un apprezzamento sempre più evidente del voto di maggioranza. Tuttavia va tenuto presente che il passo delle *Eumenidi* sulla scelta di tipo maggioritario, che non esita a valorizzare come decisivo il voto della metà più uno, si configura come molto particolare. Non si tratta cioè, nella storia delle procedure democratiche del V secolo, dell'espressione di soddisfazione politica per una maggioranza del 51%. Qui è in gioco il destino personale di un uomo, che sia la morte o l'esilio: ed

è evidente l'incertezza della decisione morale. Il problema tragico è posto e non risolto, tanto grande esso è. Il voto di Atena, che non annulla il problema, suggerisce semmai che la mentalità greca, per pessimistica che sia, non si acconcia però al nichilismo e a una disperata situazione di stallo. Gli areopagiti sono divisi, ma il voto di Atena risolve formalmente la questione. La città si rivela ancora una volta, come nel coro delle *Supplici*, quello spazio di certezza e di consolazione, che si apre al di là della nozione pessimistica della vita.

L'esaltazione del voto risolutivo di Atena significa, dal punto di vista umano, etico, religioso, che Eschilo ha dato lo spazio più ampio possibile ai due principi in contrasto, ma che la situazione comunque richiede una conclusione formale. È chiaro che, essendo in gioco i diritti elementari della persona, il formalismo garantistico prevale. La posizione di Atena è singolare per gli argomenti che essa porta, che sono sorprendenti per la nostra sensibilità, ma si rivelano come una possibilità di scampo logico: Atena, costi quel che costi, deve arrivare all'assoluzione. «È fatto mio pronunciare l'ultimo giudizio, io aggiungerò questo mio voto ad Oreste. Infatti non c'è una madre che mi abbia generato»²⁰. «Io lodo sempre tutto ciò che è maschile, a parte il fatto che non mi sposo, con l'animo io sono tutta del padre: perciò io non darò un posto privilegiato al destino di una donna che ha ucciso il marito, custode della casa. Perciò, per quel che mi riguarda, vince Oreste, anche se viene giudicato a parità di voti». (Poi mette il suo suffragio nell'urna). «Tirate fuori al più presto dalle urne le sorti, giudici che avete per compito questa funzione». Segue l'attesa spasmodica dello scrutinio. Interviene Oreste: «O Febo Apollo, come sarà giudicata la gara?»²¹.

Decisive le parole di Apollo: «O stranieri, fate delle buone estrazioni di suffragi, onorando la giustizia in questa distribuzione dei voti: perché, se manca un voto solo, può nascere un gran male, mentre un voto dato può da solo raddrizzare una casa».

Per qualcuno qui è esaltata al massimo la procedura del voto a maggioranza, una volta che ne sia sottolineato il valore anche nel caso limite della metà più uno. Ma la situazione qui è particolare, perché sono in gioco i diritti elementari della persona. La conclusione di Atena suona così: «Quest'uomo ormai è sfuggito al processo di sangue: infatti il computo dei suffragi risulta di parità».

L'attesa spasmodica dello scrutinio dice la mentalità aritmetica, quantificatrice e razionale del conteggio. Il calcolo è in assoluto una conquista di certezza nell'applicazione delle norme istituzionali, una garanzia formale. Quando si decide dei diritti fondamentali della persona, ci troviamo di fronte a indicazioni precise sul numero dei voti e naturalmente sulle scelte operate. Sul piano della fantasia poetica, questo è solo un modo per trascrivere in termini procedurali il dramma profondo di Oreste. Perché, umanamente, come si può assolvere il matricida? Il dramma umano resta lì, irrisolto.

6. Dalle «*Supplici*» di Eschilo alle «*Supplici*» di Euripide: dalle procedure alla teoria socio-politica

Nel 463-1 dunque Eschilo rappresenta, nelle *Supplici*, una procedura e l'emozionalità propria di questa procedura, quella del voto per alzata di mano; l'emozione consiste nella verifica immediata del voto, non segreto ma palese, che, se viene sentito come un voto giusto, suscita l'emozione del consenso. Ognuna di queste procedure democratiche, quella assembleare-politica e quella giudiziaria, la prima consistente nell'alzata di mano, l'altra nell'inserimento della *psêphos* in un'urna, trasmette emozione.

Nelle *Supplici* di Euripide, 40 anni più tardi, c'è, rispetto ad Eschilo, una più forte connotazione sociologica e socio-economica, una maggiore caratterizzazione ideologica, che presuppone e sente già tutta l'esperienza periclea. Eschilo vive e scrive ancora in una prospettiva fondamentalmente binaria, dicotomica, della *demokratia*, come opposizione al governo di un solo.

Il coro dice a Pelago: «Ma tu sei la città, sei l'elemento popolare sei un principe senza giudizio da parte degli altri; tu domini l'altare, focolare di questa terra» (vv. 370-2). Lirica è qui l'esaltazione del potere, perché le Danaidi in qualche modo esprimono la reazione *per absurdum* da parte di chi non sa come vadano le cose in una città libera e democratica. Si consideri, ad esempio,

l'identificazione, operata dalle Danaidi e sconvolgente per un Greco, tra un individuo e la città, tra Pelasgo e la città. Sappiamo che una delle caratteristiche fondamentali del potere democratico, rispetto al potere monarchico nella teoria politica greca, è che il potere democratico è soggetto a *eúthynai*, a rendiconti, mentre il potere assoluto è *aneúthynos*, cioè non soggetto a rendiconto. Ebbene, Eschilo presta a queste fanciulle, al momento ancora inesperte della politica greca, l'idea che il re sia un *ákritos*, un *áneu kriseos*.

Rivolgendosi a Pelasgo esse dicono: «Con i tuoi cenni che valgono come voto unico (*monopséphois neúmasin*) e in troni forniti di uno scettro unico (*thrónoi monóskeptroi*), tutto decidi: guardati dal sacrilegio» (vv. 373-5). Dietro l'immagine dei «cenni di un solo voto» c'è, a contrasto, ovviamente il concetto della *isopsephía*, cioè dell'uguaglianza di voto.

Un parallelo è ai vv. 346-58 delle *Supplici* di Euripide, ancora a proposito della *isopsephía*. Quando Teseo ha deciso di portare aiuto alle madri dei caduti a Tebe e ad Adrasto, dice: farò queste cose, andrò a Tebe, tenterò di riscattare i corpi, convincendo con le parole – quindi comincia con l'idea di un contatto diplomatico –, altrimenti li avrò con la forza, e questo avverrà non senza l'aiuto degli dèi. E desidera che sia la città intera a decidere questo. Poi aggiunge – ed è un dato interessante perché c'è un riscontro in Eschilo – «lo deciderò perché io lo voglio» (v. 350). Credo che né Eschilo né Euripide, pur lasciando largo sfogo al loro bisogno di dar corso a idee sulla democrazia, abbiano mai dimenticato che, nel racconto mitico, si muovono in una situazione in cui non c'era una vera democrazia, totale, repubblicana, quale poteva esprimere Atene nel V secolo. È chiaro che nel II millennio a.C. c'è un *basileús*. Il massimo che Eschilo ed Euripide possano fare, per far filtrare idee contemporanee in favore della democrazia, è immettere in quella struttura regia elementi di democrazia, valorizzando l'assemblea. Quello che risulta però è la necessità di un accordo di fondo, di un concerto tra il re e l'assemblea²². La situazione mitistorica è a tutti nota: c'erano dei regni e c'erano dei *basileús* (Pelasgo, Teseo), che fondavano il loro potere sul consenso. Ne viene fuori una sorta di monarchia costituzionale, nella quale non si può pretendere di verificare istituzionalmente chi abbia più poteri. Ma né il re Teseo in Euripide né il re Pelasgo in Eschilo dimenticano, o fanno dimenticare agli ascoltatori, che essi sono e si sentono dei re, e questo recupera la verità di fondo, nel senso mitistorico, della situazione. Teseo dice: voglio che tutta la città acconsenta, e lo farà perché io lo voglio. È chiaro che di attuale c'è il riferimento alla volontà insostituibile del popolo; c'è d'altra parte il consenso del popolo.

In Eschilo prevale, ancora e piuttosto, la sensibilità per le procedure.

Le *Supplici* appartengono a un'epoca in cui ancora non si è arrivati alle grandi lacerazioni proprie di una fase più avanzata dell'epoca periclea. Nelle *Supplici* di Eschilo non si entra nel vivo del problema sociale, non si è ancora articolata la dinamica socio-politica; siamo alla fine di quel periodo che chiamiamo di «prima democrazia», in cui la valenza libertaria – e quindi anche antitirannica e antimonarchica in senso lato – è prevalente sul dibattito, sulla lacerazione politica, e anche sulla contrapposizione sociale. Ma con Euripide tutto è già avvenuto: l'Euripide delle *Supplici* – rappresentate nel 423 ca. – è molto vicino alle posizioni di Pericle.

Le donne supplici di Eschilo sono le Danaidi che fuggono la violenza degli Egittidi e trovano rifugio ad Argo. Qui l'ambiente politico della “democrazia” argiva dà una risposta positiva alla supplicità. Le *Supplici* di Euripide, così come gli *Eraclidi*, sono invece legate al contesto delle tradizioni argivo-tebane e argive *tout court*: Argo e Tebe, i due cardini dell'immagine della cultura palaziale micenea.

Il significato più generale che si coglie è che Atene è il punto di riferimento dei supplici, l'ambiente che elabora l'idea della tutela, nelle tradizioni come nelle istituzioni. Atene sembra avere, di fronte al mondo, una responsabilità morale «speciale»: proprio in virtù della sua forma politica. Si fa torto alla tradizione storica antica, quando si oscura il rapporto profondo che c'è tra l'autocrazia e l'idea di supplicità. Se si legge bene Tuciddide, si vede come ci sia una ragione in questa immagine (gli autoctoni fanno tutt'uno con la *chthón*, con la terra)²³. Gli Ateniesi non si sono mai allontanati dal loro sito. La loro città rappresenta, in funzione della relativa povertà del territorio, un luogo non appetito per ricchezza di terra fertile, e perciò il luogo della stabilità.

Nelle *Supplici* di Euripide si confrontano dunque fra loro due grandi realtà emblematiche, Tebe da un lato, Atene dall'altro. Tebe fu sede di un potere palaziale in epoca micenea, e nella memoria

storica ateniese essa è, con Argo, un simbolo del mondo miceneo, delle monarchie micenee. La stessa Atene fu sede di un potere palaziale, ma più lasso fu il rapporto con gli altri centri dell'Attica. Certo è che gli Ateniesi hanno applicato subito al loro passato miceneo l'immagine di una città aperta.

Teseo assume dunque la funzione di protettore delle supplici argive e del supplice Adrasto. Nella *Medea* è Egeo il protettore della supplice Medea, negli *Eraclidi* Demofonte accoglie i supplici Eraclidi: il tema della supplicità non resta un atteggiamento astratto di *pietas*, si collega al contrario con la tradizione autoctonica, secondo cui Atene è il luogo in cui si resta stabili, e in cui perciò, semmai, altri si rifugiano.

Ma per gli Ateniesi del V secolo Tebe è anche un potere recente e nemico, è perciò il mondo del *krátos*, del puro potere. Tebe è anche la città, la regione, sulla quale Atene ha messo le mani dopo la battaglia di Tanagra e la vittoria di Enofta (457): siamo ancora prima della guerra del Peloponneso. Tebe era già la città oligarchica con la quale si scontrava l'imperialismo democratico ateniese, un emblema del potere, e poiché il potere per eccellenza è quello tirannico, tutto si condensa in un tiranno. È una *reductio ad unum* valida per tutti i tragici (i *Sette contro Tebe* di Eschilo sono per certi aspetti un'eccezione: qui Tebe è vissuta in qualche misura diversamente).

Delle *Supplici* euripidee per il nostro tema interessano in particolare i versi relativi al dibattito tra il *kéryx* tebano e Teseo (vv. 399-462). Il *kéryx* ha avuto notizia che Adrasto, il nemico che ha favorito l'attacco dei Sette contro Tebe, sopravvissuto in maniera straordinaria alla sconfitta, è venuto ad Atene a chiedere asilo e a spalleggiare le madri dei Sette. A un primo contatto, molto duro, tra l'araldo e Teseo, segue un dibattito che fa certamente appello a reazioni ateniesi di tipo emotivo. Si noti, ad esempio, nelle parole dall'araldo l'allitterazione, che col graffiante rotacismo del *kr-*, etimologicamente connesso alla parola *krátos*, subito orienta l'ascoltatore nell'ottica di un potere tirannico (*Kréontos*, *hōs krateĩ...*, v. 400): «Chi è il tiranno di questa terra? A chi io debbo riferire i discorsi di Creonte, che governa sulla terra di Cadmo?».

Alle dure parole dell'araldo Teseo ribatte: «Innanzitutto hai cominciato male il discorso, o straniero, cercando qui un tiranno: infatti la nostra *pólis* non viene comandata da un solo uomo, ma è libera. Qui governa sì qualcuno, governa il popolo, con successioni annuali a turno, non attribuendo la maggior parte del potere alla ricchezza: ché anche il popolo ha l'uguale» (vv. 403-8).

C'è un'analogia diretta, profonda, tra questi versi delle *Supplici* di Euripide e i vv. 365 sgg. delle *Supplici* di Eschilo, dove il re Pelasgo è lì a dire che egli non può decidere senza il consenso dei cittadini, mentre il coro risponde: tu sei la città.

La diversità di linguaggio fra gli interlocutori è anche una diversità di opinione. Nelle *Supplici* di Eschilo è una diversità dovuta all'inesperienza delle Danaidi. Eschilo ci trasmette l'immagine di un regime politico, di cui dice soprattutto l'aspetto istituzionale, celebra il voto dell'assemblea, ma trasmette anche il suo pieno consenso e la sua adesione entusiastica alla ritualità, alle procedure della democrazia.

Radicalmente diversa è la situazione 40 anni più tardi, perché non è certo per inesperienza che l'araldo tebano pensa di trovare in Atene un interlocutore che abbia il rango di *týrannos*. Il *kéryx* è, a suo modo, fin troppo esperto, se critica polemicamente il regime assembleare che Teseo gli presenta, e muove una serie di obiezioni alla demagogia che caratterizza i regimi assembleari. Teseo dal canto suo presenta la situazione di diritto, difende il principio della libertà e della uguaglianza di parola. Talvolta il linguaggio della tragedia euripidea mostra tratti di carattere sociale, vi si fa riferimento alla facoltà del povero, anzi di chiunque, di esercitare il diritto di parola.

La differenza è dunque sia di contenuto sia di tono, nella rappresentazione della forma politica di Atene. Argo, la democratica Argo, diventa una metafora del regime democratico in genere e, anche più specificamente, del regime democratico di Atene. Eschilo, più volte alle *istituzioni* democratiche, al loro funzionamento, alla loro ritualità, trasmette la sua adesione entusiastica e in qualche modo dà l'idea di una presa di coscienza, quasi di una conversione delle Danaidi.

Ma tra la tragedia di Eschilo e quella di Euripide c'è di mezzo Pericle. È quindi comprensibile che diverso sia il contesto, diverso il tono, diverso il modo espressivo delle *Supplici* di Euripide. Con esse si entra negli aspetti sociali e controversi della democrazia: la democrazia, affermandosi, si concreta in determinate forme, e suscita anche inimicizie, che sono registrate nelle tragedie

euripidee.

Il tono è quello di una celebrazione entusiastica del dibattito, quale si svolge in un regime democratico. Euripide, a mio parere, pur se non assume le difese della demagogia, prende però le distanze da possibili inopportune reazioni, come quella di chi, visto che la libertà di parola può generare demagogia, pensi di dover eliminare la libertà di parola. Non è comunque giusto, dice Teseo, che si tolga il diritto di parola: in sostanza, non si rimettono in discussione le regole del gioco per il solo fatto che qualcuno gioca male. Siamo quindi, in Euripide, al di là del momento dell'entusiasmo per le procedure assembleari, espresso in Eschilo; siamo già al momento della critica, addirittura sarcastica, da parte di nemici di quel regime, e di una difesa che tiene presenti le obiezioni e ad esse risponde.

Il modo espressivo in Euripide, molto più argomentativo che in Eschilo, è passato attraverso l'esperienza politica del dibattito e la grande, radicale, dirompente esperienza periclea e postpericlea, nonché attraverso tutta la riflessione sofistica.

È subito evocata, come si è visto, la rotazione magistratuale ad Atene. E viene in mente la sintesi acuta che Aristotele, *Politica* VI 1317 b 1 sgg., faceva della democrazia, dove politicamente si vorrebbe *hypò methenòs árchesthai*, ma nella quale ci si adatta ad *árchein kai árchesthai en mérei*: la soluzione democratica è l'*árchein en mérei* («governare a turno»). D'altra parte nel passo è espressa l'idea che la condizione sociale non comporti una proporzionale fetta di potere. Siamo dunque sul piano della teoria periclea, ben verificabile in Tucidide: sul piano politico formale vige la *isótes* tra il ricco e il povero.

È opinione corrente che la *rhêsis* dell'araldo dei vv. 409-25, cui segue immediatamente la risposta di Teseo, e la *rhêsis* di Teseo dei vv. 426-62 non siano strutturate secondo lo schema dei dibattiti tragici, ove gli argomenti dell'uno sono controbattuti punto per punto dall'altro: Teseo si limiterebbe ad attaccare la tirannide. Ma la replica di Teseo non è in realtà solo un attacco alla tirannide, è anche un elogio della democrazia: Teseo in effetti non lascia senza risposta la critica che l'araldo muove ai demagoghi.

L'araldo esulta: «Come nel gioco degli scacchi, con questo tu ci dai già un primo punto di vantaggio; la città infatti da cui vengo viene governata da un solo uomo, non è dominata dall'*óchlos*». Usa il termine *óchlos*, «massa». Più tardi Polibio chiamerà oclocrazia la forma degenerativa della democrazia. Nell'*ouk óchloi kratýnetai* di Euripide (v. 411) è dunque il precedente diretto dell'oclocrazia polibiana.

Ai vv. 426 sgg., la risposta di Teseo parla di *agón*, di *hámilla*. Il concetto agonistico è in realtà già preparato da alcune immagini di lotta, una in particolare dal riferimento alla partita a scacchi cui allude l'araldo ai vv. 409 sgg. E di scacchi si tratta. Qualcuno traduce: «Tu fai come al gioco dei dadi». Esistono in realtà, riguardo agli scacchi e ai dadi, terminologie ben precise. I dadi sono i *kýboi*, gli scacchi i *pessoí*. È una metafora, quella dei *pessoí*, ben presente nel greco, per esempio in Platone (*Fedro* 274 d e altrove). C'è tuttavia una differenza sostanziale tra il gioco dei dadi (*kýboi*) e quello degli scacchi (*pessëia/petteia*), che ha un riflesso anche nelle traduzioni. Infatti mentre i dadi sono cubici, i *pessoí* sono piatti, sono delle pedine. In sostanza Teseo ha scoperto il fianco. Ed è veramente una specie di scacco matto: Teseo ha fatto un passo falso e l'araldo in un certo senso gli mangia la pedina. Nel gioco dei dadi, dove il dado rotola, non c'è da parte dell'avversario un impiego del raziocinio per cogliere l'altro in fallo: il gioco dei dadi è della *týche*, o al massimo del calcolo delle probabilità. Al contrario, nel nostro testo c'è un linguaggio che mette in gioco elementi di raziocinio, una valutazione razionale della situazione.

La caratterizzazione del *demagógos* che traspare dalle parole dell'araldo ha un precedente nel *democharistés* dell'*Ecuba* euripidea (v. 132), di poco anteriore alle *Supplici*. Il *democharistés* è Odisseo, la cui proposta, riguardo alla possibilità di sacrificare Polissena, è condannata dal coro delle Troiane. Il parallelo linguistico tra le *Supplici* e l'*Ecuba*, d'altra parte, è interessante per la valenza che si attribuisce alla parola *demagógos*, che, come tale, ha inizialmente una certa neutralità²⁴.

Torniamo alle *Supplici* euripidee e alle parole dell'araldo (vv. 417 sgg.). «Ma d'altra parte come potrebbe il popolo rettamente guidare la *pólis*, visto che non sa indirizzare bene i suoi discorsi? Infatti è il tempo che dà l'apprendimento maggiore, e non la fretta». Gli argomenti nel discorso

dell'araldo diventano sempre meno passionali; la partita è giocata già su un terreno di argomentazione razionale, intellettualistica. Egli aveva proposto dapprima un argomento antidemagogico diretto, per poi mettere in discussione la capacità stessa del *dēmos* di governare. «Ma un uomo povero [*gapónos*, forma dorizzante, è il “cafone”, “colui che coltiva la terra”], anche se non è privo di qualità intellettuali, sotto il peso del lavoro non potrebbe guardare agli interessi pubblici» (vv. 420-2).

Tutto questo serve come passaggio a un argomento di rinforzo nell'attacco alla democrazia: «E certamente è una situazione malsana per i migliori, quando un uomo malsano abbia una dignità particolare, intrattenendo il popolo con la lingua, mentre non è assolutamente niente» (vv. 423-5).

L'immagine che nelle *Supplici* di Euripide l'araldo propone è quella di un contadino (*gapónos*), il quale, sotto il peso del lavoro non potrebbe guardare agli interessi pubblici. Viene spontaneo pensare, per contrasto, alle prese di posizione di Pericle, nell'*Epitafio* (Tucidide, II 37 sgg. in part. 40, 2), quando elogia la capacità degli Ateniesi di attendere insieme alla *pólis* e agli *érga*, al pubblico e al privato, e naturalmente quando riconosce a chiunque il diritto di rendersi politicamente utile se possiede (e gli vengono riconosciute) le relative qualità (v. *infra*).

Non esiste in greco una parola che abbia, come suo *unico* significato, quello di «lavoro»; c'è tuttavia *érgon*, che indica il «lavoro» in termini generali, e, oltre ad esso, anche *pónos*, quando si vuole sottolineare l'aspetto di «fatica», di «sofferenza», nel lavoro. *Érgon* e *pónos* sono i due pilastri della rappresentazione greca del lavoro. Ci sono entrambi, pur se con diversa accentuazione, in Pericle, e nel testo euripideo si legge *érgon hýpo*, e l'altro pilastro del lessico del lavoro, il *pónos*, è detto in *ga-pónos*, «colui che fatica (sul)la terra» (vv. 420 sg.).

Questo è in definitiva un dato *forte*, perché Pericle si fa interprete di un'etica attivistica. Ma la corrispondenza polemica tra il discorso dell'araldo tebano in Euripide e quello di Pericle nell'*Epitafio* è ancora più forte, in Tucidide, II 40, 2: «Nelle stesse persone c'è la cura al medesimo tempo delle faccende private e di quelle politiche, agli altri che sono volti soprattutto al lavoro è consentito che conoscano le cose politiche in maniera soddisfacente».

Il concetto dell'araldo tebano è che il lavoro non sia compatibile con la politica, ed è l'esatto contrario delle convinzioni di Pericle²⁵.

Nella risposta di Teseo all'araldo è innanzi tutto affermato il principio della uguaglianza, di fronte alla legge (una volta che le leggi siano scritte), del povero (*asthenés* = debole) e del ricco (*plousios*). È un'uguaglianza che non riguarda il possesso del ricco e del povero, ma politico-formale. Si tenga presente, al solito, Tucidide, II 37, 1: «Tutti partecipano nella stessa misura», quindi secondo un principio di uguaglianza di fronte alle leggi, «in relazione alle private divergenze». La legge è uguale per tutti, che siano *astheneis* o *eutychoúntes* («poveri» o «benestanti»). Lo stato economico di fondo non viene rimesso in discussione. C'è un legame profondo tra il Pericle tucidideo e il Teseo euripideo, nel loro riferirsi alla giustizia, in quanto esercitata nelle controversie private.

È complessivamente enunciato il principio della *isótes* (= uguaglianza) democratica, al quale segue quello della *eleuthería* (= libertà). È un teorema complesso della posizione in tema di uguaglianza: il tiranno ha invece come «sua cosa» il *nómos*, in un certo senso trasforma il pubblico in personale e privato, laddove i *nómoi* della democrazia sono *koinoi*, «comuni», «pubblici». Tutto il discorso è basato sulla opposizione, qui di tipo dicotomico, «binario», tra il governo arbitrario di un solo e il governo delle leggi di validità comune.

È poi enunciato il principio della *eleuthería*, del libero intervento politico, quello che i Greci chiamavano «parità di diritti nel parlare», *isegoría*, a cui aggiungevano anche il «dire tutto quello che uno voglia», ritenendolo utile, la *parrhesía*. *Isegoría* e *parrhesía* sono termini, che, ancor più di *isonomía*, progressivamente si identificano con quello di *demokratía*.

È opinione diffusa che Teseo, nella sua risposta, non replichi all'argomentazione dell'araldo tebano contro la demagogia. Ma, a guardar bene, quella di Teseo è l'unica risposta possibile. Il demagogo è in qualche modo l'immagine che già dal suo interno può evocare, come un'ossessione, la pratica e coscienza democratica. Ed è chiaro che, in termini in cui è rappresentato dall'araldo («il demagogo parla, riempiendo di chiacchiere l'uditorio, cercando il proprio vantaggio; se le cose vanno bene, cresce in potere, e se le cose vanno male attacca gli altri»), non c'è possibilità di

risposta da parte di Teseo: presentato in quel modo, il demagogo non è difendibile. Teseo quindi può solo appellarsi ai principi generali, di uguaglianza e di libertà, libertà anche di parola: all'interno di quest'ultimo principio, il demagogo può rappresentare solo un aspetto di degenerazione e, come tale, non diventa oggetto di replica e di difesa.

Il trattamento euripideo dei temi della libertà e dell'uguaglianza induce ad alcune riflessioni sulla collocazione storica di questa "dichiarazione di principi", e sul precisarsi in Euripide della tematica democratica come socio-economica, oltre che politico-formale, quale era ancora certamente nell'omonima tragedia di Eschilo. La dichiarazione di principi euripidea induce a riflettere sul termine di confronto moderno, quello della Rivoluzione francese, e sull'assenza del terzo membro della celebre triade della dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1789, la "fraternità". Non è un caso: i Greci fanno valere, tra popoli e città diverse, la nozione di consanguineità, *synghêneia*, o, in forma che continuo a ritenere un po' più ampia, di *oikeiôtes* ("parentela" di stirpe e "familiarità" di rapporti, con tutte le conseguenze che ne derivano, sono le traduzioni più proprie, rispettivamente, dell'uno e dell'altro termine). Tra membri di una stessa città, tuttavia, nozioni di consanguineità, fino ai rapporti più stretti di parentela, vengono meno usate ben al di là della sfera dei rapporti familiari reali. Un'astrazione (che poi verrebbe a configurarsi come una incoraggiante generalizzazione) quale *adelphôtes* non c'è nel greco classico; la parola si trova in testi greci tardi, spesso rispecchiando espressioni e atteggiamenti delle culture orientali. Persino nelle cancellerie ellenistiche prevale nettamente la rappresentazione dei rapporti "internazionali" in chiave di *synghêneia* e *oikeiôtes* rispetto a quella in termini di fratellanza. Ciò non toglie che alla sfera della politica estera si possa applicare da parte greca il lessico della famiglia e della casa, e si verifichi perciò una estensione dei rapporti familiari alla sfera intracittadina. I popoli possono apparire come consanguinei, e in rapporti familiari fra loro; o, al negativo, una guerra fra popoli parenti, o all'interno della città, può apparire più o meno come una guerra in famiglia, quasi fraticida. Ma il rapporto normale fra cittadini, nella sua forma generale e ideale, non si lascia ricondurre nella democrazia greca alla fratellanza: semmai alla *eúnoia* (benevolenza), alla *philia* (amicizia), alla epocale *homónoia* (concordia). In fondo, lo si comprende bene. La città democratica nasce come luogo dove appunto i rapporti familiari reali sono rimescolati, come reimpastati, nell'astratta e però fondamentale geometria della libertà e dell'uguaglianza delle diverse persone²⁶.

Sotto il profilo socio-economico le *Supplici* di Euripide comportano, come si è visto, l'uguaglianza tra ricco (*plousios*) e povero (*pénēs*) sul piano del diritto di parola (e di voto, dunque), nei termini periclei. Tale concezione si combina, all'interno della stessa tragedia (vv. 238-45, inutilmente sospettati di interpolazione)²⁷, con una valorizzazione della "classe" (più precisamente della "parte", *meris*, *móron*) "media", dal punto di vista economico, sul piano della responsabilità e partecipazione politica. La teoria sociale proposta qui da Euripide prende il suo avvio da una considerazione antibellicista fatta da Teseo nella sua risposta ad Adrasto, che gli chiede un'alleanza contro Tebe: Adrasto si è lasciato indurre alla guerra, per lui e i suoi disastrosa, da giovani desiderosi di combattere per ambizione, per spirito di violenza e di sopraffazione o per pura avidità di guadagno, nient'affatto preoccupati se la gente (*tò plêthos*, la massa) dovesse averne a soffrire (vv. 229-37). Segue l'analisi socio-politica, per così dire, del popolo (vv. 238-45): se questi ultimi versi sono l'autentica continuazione dei versi ora riassunti, se ne può concludere che quel *plêthos*, che testé il poeta ha rappresentato come vittima innocente di giovani irresponsabili ed avidi, si identifica in larga misura, nell'ambito della tripartizione sociologica di seguito proposta, con la massa intermedia dei cittadini, la massa responsabile, contro cui si stagliano figure di irresponsabili, per così dire, sulla sua destra e sulla sua sinistra.

Euripide distingue infatti tre parti nella cittadinanza: gli *ólbioi*, che non sono utili (agli altri) e che desiderano possedere sempre di più; i non abbienti, che, mancando di mezzi per vivere, sono terribili, e fanno un posto maggiore (nei loro comportamenti e nelle loro espressioni) all'invidia economica, lanciando cattivi strali contro gli abbienti, abbindolati come sono dai discorsi di cattivi rappresentanti; infine, la parte che, stando in mezzo, salva la città, preservando quell'ordine (*kósmos*) che la città come tale ha posto. Si è parlato, per questa parte mediana della ripartizione euripidea, di classe media: e certamente nel passo è presente l'idea di una suddivisione in tre gruppi. Tuttavia è da chiedersi quanta parte della cittadinanza rappresenti ciascuno di questi gruppi, e se le

tre parti siano in senso lato equipollenti. Senza alcun dubbio il passo esibisce un'ideologia centrista: ma il centro che qui figura è in realtà di amplissime dimensioni, e non sembra limitarsi a valere, per così dire, un terzo aritmetico della cittadinanza, ma di questa occupa e rappresenta una parte ben più cospicua, se si riflette sul fatto che le due ale della geografia sociale qui descritta ne rappresentano anche le frange estreme, sicché il centro è così largo da equivalere, si direbbe, alla stragrande maggioranza della cittadinanza, e può assumersi la responsabilità della salvezza dell'intera città (una maggioranza, dunque, che si fa carico del bene di tutti). Quel che infatti resta escluso da questo grande centro è caratterizzato con connotati estremi: da una parte gli *ólbioi* (qui forse da distinguere, per la forza superlativa dell'aggettivo, dai semplici *plouúsioi*: il lessico greco della ricchezza assegna infatti ad *ólbos*, e all'aggettivo *ólbios*, una connotazione di opulenza e di splendore, che fa degli *ólbioi* dei ricchissimi, e non soltanto dei ricchi o degli abbienti); questi mirano solo ad accrescere i propri beni e sono incapaci di rendersi utili. Anche qui sembra di riconoscere una consonanza con la concezione periclea (Tucidide, II 40, 1) della ricchezza, come di un bene che gli Ateniesi della democrazia ritengono, a detta del *leader* politico, doversi utilizzare a fini produttivi (*érgou kairós*) e non per mera esibizione o vanteria di discorso (*lógou kómpos*); in Euripide gli straricchi sono anche gli *anopheleís*, gli inutili. L'ala opposta della geografia sociale euripidea sono i nullatenenti, strumento nelle mani dei demagoghi, pronti a lanciare assalti di malevole considerazioni per pura invidia sociale. Pericle aveva difeso (in Tucidide, II 37, 2 in particolare) il diritto di ciascuno di vivere a modo proprio, senza che alcuno debba esercitare critiche invidiose, e dolorose per chi le riceve, anche senza che ne derivino effetti visibili: aveva insomma, qui e altrove, preso posizione contro l'"invidia sociale", raccomandato poi (II 40, 1) l'etica e la pratica dell'investimento, e suggerito ai poveri la strada di un attivismo economico, che cogliesse le *chances*, le «opportunità», i *kairoí*, offerti dal processo produttivo. L'assonanza tra Pericle e il Teseo euripideo è evidente e, nelle linee generali, se pur non in tutti i particolari, è stata già colta negli studi²⁸. Se si è convinti che la posizione periclea rappresenti una forma già avanzata e comunque autentica di *demokratía*, il confronto tra Pericle ed Euripide trascina dietro di sé una posizione, al 423 circa, fondamentalmente democratica di Euripide. Non vorrei invece che l'equazione avesse come risultato di spostare Pericle su posizioni men che democratiche, o addirittura terameniane!

In linea generale, semmai, sarebbe da tener presente che l'esplicita formulazione centrista di Euripide non c'è nel Pericle tucidideo, e il confronto, in fatto di democraticità, potrebbe addirittura volgersi «a favore» di Pericle. Ma sarà chiaro, da tutto il discorso fin qui condotto, che non si tratta di fare un posto particolare alla persona o al pensiero individuale di Pericle, ma di dare il giusto rilievo alla dottrina politica e sociale da lui prospettata. Non ci nasconderemo dietro l'alibi dell'assenza di formulazioni esplicite, per negare che fra la dottrina sociale di Pericle e quella di Euripide ci sia una forte consonanza. Si tratta di salvare, per il Pericle tucidideo come per il Teseo euripideo, la connotazione di democratici, certo al grado e nelle condizioni storiche della democrazia classica. Ora, la polemica contro l'egoismo degli opulenti è un punto a favore di questa caratterizzazione, e non mette conto insistervi; ma anche la polemica contro la protesta sociale dei nullatenenti, presentati come strumento dei demagoghi, non va a sfavore della caratterizzazione qui discussa, sempre nell'ottica e nelle condizioni storiche della democrazia classica. Si è tanto discusso se esista in antico una teoria democratica della democrazia, e negli studi più recenti si ammette sempre di più che questa ci sia pervenuta²⁹. Ma molto di più ci dovremmo chiedere se ci sia pervenuta, o esista, in antico, una teoria «demagogica» (per esprimerci nei termini antichi) della demagogia, cioè – fuori degli scritti di carattere utopistico, commedia compresa – una teoria e una posizione politica rivoluzionaria, o di sinistra, in termini moderni. In concreto, come già direttamente riguardo a Pericle, dobbiamo chiederci se l'ala estrema dei nullatenenti demagogizzati ed esasperati, come rappresentata da Euripide, si configuri veramente come un gruppo politico, con una propria dottrina sociale, con un proprio programma politico ed economico, o se non ci si trovi, ancora una volta, di fronte a comportamenti occasionali, anche se ripetuti, a stati d'animo, ad usi estremi o anche abusi di possibilità reali e legali, offerte dallo stesso ordinamento democratico. Intende Euripide identificare, nella sua terza classe di cittadini, gruppi di persone e teorie sociali che vagheggino trasferimenti complessivi di proprietà dagli uni agli altri, che insomma intacchino il

diritto di proprietà in quanto tale? O non si tratta piuttosto di comportamenti e stati d'animo che portano a un uso particolarmente crudo di diritti come quelli di accusa, da parte dei sicofanti, per una sottrazione legale di proprietà o di parti di proprietà a chi si dimostrasse essere incorso in reati giudiziari, che contemplavano tale pena? Sembra appunto di trovarsi di fronte all'allusione a un uso persecutorio, dettato da odio sociale, di norme esistenti nel sistema democratico di leggi. Sembra trovarsi dunque di fronte ad eccessi, o a rappresentazioni di eccessi, dedotte dall'interno della stessa coscienza e dalle stesse ansie dell'area democratica, non di fronte a posizioni politiche veramente alternative.

Il sistema interpretativo e rappresentativo che se ne deduce per la teoria democratica classica è dunque il seguente: a tutti è riconosciuto il diritto di espressione e di scelta all'interno delle possibilità offerte dalla legge. Così, per far riferimento alle *Supplici* di Euripide, tutti hanno diritto di parola: se poi se ne serve anche un demagogo per fini cattivi, parlare gli è consentito, così come è consentito agli altri parlare diversamente, contro di lui, e darne una rappresentazione negativa; tutto è contenuto all'interno del sistema dei principi democratici, ma ciò non toglie che ogni singolo cittadino possa giudicare che un certo uso di quel principio sia cattivo, e che perciò esso sia da contrastare legalmente, senza naturalmente compromettere il principio in quanto tale. O, per far riferimento alle *Supplici* di Eschilo, ma in tutt'altro campo, la libertà delle Danaidi di non subire matrimoni non voluti, o addirittura di non subire matrimoni in assoluto, va rispettata e tutelata, ma ciò non significa che non si possa legittimamente condannare, dal punto di vista pratico ed etico, l'ostinato rifiuto alle nozze: fin qui, legale il sentimento e il comportamento delle Danaidi, ma legittimo anche il giudizio negativo sulla loro scelta ostinatamente antimatrimoniale (naturalmente l'uxoricidio cade fuori di questo campo di considerazioni, perché con esso le Danaidi si trasferiscono addirittura fuori della legge). Così ancora, con riferimento a Pericle, non c'è dubbio che le regole del gioco politico, da lui create o promosse, aprano la strada all'affermazione anche di un Cleone, o di uomini come Cleone; ma non c'è neanche dubbio che a Pericle, o a Euripide, resti il diritto, senza con ciò cadere fuori del «campo» della democrazia, di preferire uomini di estrazione sociale diversa o di comportamenti da loro giudicati migliori, magari solo perché ritenuti più moderati o realistici o equi. Insomma, certi comportamenti estremi possono essere in antico concepiti come un rischio legittimo, ma non bene accetto, senza trasformare i portatori di tali giudizi negativi in nemici della *demokratia*.

La democrazia classica si presenta in effetti come una dottrina e pratica politica non rivoluzionaria, quando se ne considerano le realizzazioni storiche. Essa affronta il problema della disuguaglianza sociale e sente il problema del povero e del nullatenente; non si può dire però che essa comporti o legittimi l'affermazione del volere di una minoranza per un rovesciamento dei rapporti di proprietà. Come tuttavia la democrazia greca è tutt'altro che indifferente al problema dell'indigenza e del bisogno economico, si può concludere, sulla base delle affermazioni di Pericle nell'*Epitafio*, e anche di quelle del Teseo di Euripide nelle *Supplici*, che la grande maggioranza, quella sorta di grande centro che si individua nel corpo civico e che si fa carico della salvezza della città intera, si faccia carico anche di provvedere in qualche modo (e qui evidentemente si apre il problema politico concreto) alle necessità degli indigenti, in una dinamica politica che non si presenta come un sommovimento dal basso verso l'alto, ma come un movimento dall'alto verso il basso, o dalla vastissima zona mediana verso le frange estreme, per riassorbirle e integrarle. Si configura così una potenzialità di intervento sociale della democrazia classica, che è espressione della sensibilità sociale della grande zona mediana, di una sua responsabilizzazione politica, per individuare via via le nuove povertà, i nuovi bisogni, che, ponendosi nel corso della storia, danno luogo e vita a sempre nuove fasce di indigenti e di emarginati, e per trasferire queste fasce marginali al di qua e all'interno del margine della società, al livello sociale ed economico minimo e addirittura comune, in un processo che sempre di nuovo si riapre, e sempre di nuovo reclama coscienza, attenzione ai diritti altrui, responsabilità degli abbienti. La democrazia classica lascia intravedere i meccanismi psicologici, morali, politici di una società non rivoluzionaria, ma certamente aperta e dinamica. Il processo sociale vi si presenta, non diversamente da quello politico, come progressivo allargamento dell'area dei fruitori, dal centro verso la periferia (una periferia sempre di nuovo investita dai diritti del centro), non come rovesciamento dei diritti acquisiti.

Le due tragedie di Eschilo e di Euripide, rispettivamente, si possono confrontare anche per una coralità che non è meramente tecnica, una coralità di situazione e di fondo. La coralità qui è strutturale e significa una forte presenza dei rapporti interpersonali nel quadro della famiglia: nella tragedia di Eschilo, in sostanza, diventano protagoniste intere generazioni.

Nel testo delle *Supplici* di Euripide è un richiamo ai *nómoi ghegramménoi* (v. 433), le «leggi scritte». Questo è interessante perché sappiamo che la democrazia ha promosso la scrittura delle leggi. Nelle *Supplici* di Eschilo, vv. 942-9, forse proprio agli Egizi viene rimproverato di mettere le leggi su tavolette (*pinakes*) e su foglie di papiro: sembra che il dato della scrittura sia ancora rimosso verso il mondo barbarico o, meglio ancora, verso un mondo dominato da un potere assoluto, e come tale ben diverso dalla democratica Argo. Ormai la decisione di Pelasgo di intervenire a favore delle Danaidi, anche se ciò determina il rischio di una guerra, è presa, e con l'assenso del *dēmos*. Pelasgo ha vinto tutte le sue incertezze, anzi ammonisce l'araldo, che viene con gli Egittidi, a non mettere le mani sulle ragazze. Ai vv. 942 sgg. inoltre si dice che questa decisione è presa dal popolo con un solo voto (*mia psēphos*). Le parole sono tutte nel senso di una fissità della decisione: tale «unico» voto è stato sancito da parte della città con approvazione del popolo. Il senso della stabilità della decisione viene cioè confermato dalla lingua straordinariamente immaginifica di Eschilo: «Un chiodo è stato fissato saldamente attraverso queste decisioni in modo che (tutto) resti ben saldo» (vv. 944-5).

Certamente, l'oralità è un elemento importantissimo nella comunicazione democratica. Ma c'è l'altro dato, che pure verifichiamo, per cui la democrazia ha promosso la scrittura. Come dobbiamo interpretare il fatto che la polemica contro le leggi scritte si presenti nel V e soprattutto nel IV secolo come polemica moderata contro la grafomania (la *nomografomania*) della democrazia? (Basterà ricordare, per contrasto, il lapidario Plutarco, *Licurgo* 13, 1: Licurgo *nómous ghegramménous ouk étheken*). Che conseguenze ha, questa constatazione, sulla discussione riguardante gli *ágrapta kai asphalē theôn nómina* («non scritte e [pur] stabili norme degli dèi») dell'*Antigone* (vv. 454 sg.)? Tutti vedono nella protesta di Antigone la rivolta contro una tradizione politica, che ormai si va affermando, quella delle leggi scritte.

Ora, nelle *Supplici* di Eschilo, Pelasgo prende posizione contro le leggi che sono depositate nei *pinakes* e nei papiri; ben più saldi appaiono i decreti discussi e approvati nell'assemblea democratica. L'oralità certamente è intesa come partecipazione alla discussione, come uguaglianza di parola, libertà di dir tutto (*isegoria, parrhesia*). *Demegoria* è d'altra parte la parola che significa il discorso fatto al popolo, e tutto ciò che è in rapporto con l'*agorá*. È chiaro che il processo di formazione della decisione passa attraverso la discussione, e il punto di arrivo della decisione è espresso in una forma che non è quella della scrittura. L'Egitto evoca il potere autocratico, che si esprime appunto nella forma scritta e negli strumenti caratteristici di tale forma. Ora, sia il potere autocratico sia il potere democratico, pur così diversi fra loro, hanno però, con modi e funzioni diversi, favorito la scrittura; ma il potere autocratico registra per creare un archivio, e tutto ciò non è preceduto da discussione o, quanto meno, non è preceduto da una discussione istituzionale aperta a tutti. Eschilo ha dunque ragione nel richiamare il fatto che la decisione democratica è preceduta dalla discussione³⁰; ha ragione nel qualificare come archivistica la scrittura del potere autocratico orientale.

Probabilmente, con questo chiodo fisso e che fissa (vv. 942 sgg.), Eschilo allude a stele, o tabelle, che vengono fissate, eventualmente, alle pareti. Egli ha dunque ragione nel contrapporre le due mentalità e procedure decisionali, e persino nel caratterizzare la forma scritta come tipica del potere autocratico. Quella di Eschilo è una descrizione finissima, che non impone però affatto di vedere nell'oralità la caratteristica unica della democrazia³¹. Il V secolo è stato visto come l'epoca in cui trionfano solo alcuni aspetti della democrazia. Bisogna convertirsi invece all'idea che la democrazia nel V secolo configuri un campo di possibilità assai più ampio di quello che molti ammettono. L'oralità è certo l'elemento caratteristico della decisione democratica, normalmente preceduta da discussione; ma altrettanto caratteristico è il fatto che la decisione, una volta presa, in democrazia diventi scritta, e questo per la conoscenza pubblica, e non per un uso archivistico, o segreto, proprio di un potere separato e assoluto.

Quando Eschilo dice «queste cose non sono scritte né in tavolette e neanche sigillate nelle pieghe

dei papiri, ma tu le ascolti chiaramente dalla lingua di una libera bocca» (vv. 946-9), è evidente la protesta della mentalità greca contro la propensione burocratica del potere autocratico a mettere il sigillo. «Noi non prendiamo decisioni di questo tipo, le nostre decisioni sono quelle che vengono *ex eleutherostómou glôsses*, da una lingua di libera bocca». Il processo di formazione è sempre orale, e di libera discussione, ma l'esito in democrazia è scritto.

Io non sono favorevole ad una estremizzazione del caso, innanzi tutto perché Pericle, che, da tutto quello che in questo libro scriviamo, risulta essere un autentico rappresentante della democrazia classica, esalta (in Tucide, II 37, 3) sia le leggi scritte (*keimenoí*: le prime citate, non dimentichiamolo!), sia quelle che, pur non scritte (*ágraphoi*), portano a una riconosciuta condanna dei reati. A chi meccanicamente volesse concludere, proprio dalla posizione comprensiva di Pericle rispetto a leggi scritte e orali, che questo dimostri una posizione politica ambigua dello statista rispetto alla democrazia, porrei la domanda, se si può davvero credere che la democrazia, qualunque democrazia, potesse (o possa) permettersi il lusso di rifiutare le leggi di validità generale per tutti gli uomini, per il solo gusto di perseguire un dottrinarismo non richiesto, che escludesse ogni norma che non fosse scritta, anche quelle che fanno appello a un comune sentimento di umanità. Occorre saper visualizzare le cose. Nessuna democrazia potrebbe permettersi di proclamare un principio così assurdo: quindi il suo «specifico», rispetto alle leggi scritte, è che essa non vuole fare a meno di tali leggi, e desidera tradurre in *testi* definiti e a disposizione del lettore (*keimena*, come si dice ancora in greco moderno per i «testi») anche le norme di validità generale; e non che essa possa rinnegare principi di validità generale per gli uomini! La sua posizione è contro l'arbitrio delle leggi non giuste, non contro l'accettazione di principi generali, che a pieno titolo, almeno nella teoria, non possono non sussistere accanto a quelle norme, che, oltre ad essere buone, hanno avuto, per così dire, la fortuna di tradursi in testi precisi, che sono un «ancor meglio»!

Ora, nelle *Supplici* di Eschilo, che sono, come si è visto, la celebrazione delle procedure e delle ritualità democratiche nella formazione ed espressione della volontà politica, così come le *Eumenidi* lo sono riguardo alla decisione giudiziaria, ci sono, ai vv. 946-9, parole che sembrano addirittura considerare l'oralità dei decreti come la forma tipica legislativa della democrazia, superiore di per sé a ogni forma scritta. Ma, con tutto quello che sappiamo del rapporto tra democrazia e scrittura, non possiamo lasciarci indurre alla conclusione che la democrazia sia contro l'uso dei documenti scritti, che sarebbe negata dai fatti, cioè dalla presenza fortissima dei documenti epigrafici della democrazia attica già nel V secolo. Né possiamo lasciarci indurre a catalogare Eschilo, sulla base di questa affermazione, fra i denigratori di questo aspetto della democrazia, e magari fra gli oppositori di una forma politica che egli qui tanto esalta. Più semplicemente, sarà da ammettere che la caratterizzazione culturale del mondo egiziano qui abbia preso la mano al poeta; l'Egitto faraonico sicuramente aveva fatto posto a un largo uso della scrittura, e certo di quella d'archivio, come di quella celebrativa, propria di una società palaziale, di un regime assoluto. Rispetto a questo tipo di statuto sociale della scrittura, è un progresso l'oralità della libera discussione e decisione: non va dimenticato che la democrazia ha per i Greci un immediato sinonimo in *isegoría* o *parrhesía*. La completa libertà di parola, come principio, è dunque per un Greco la sostanza istituzionale della libertà; ed essa, anzi, vista come fastidiosa e ingannevole chiacchiera, può anche essere occasione di caratterizzazione negativa del mondo greco dalla parte degli "altri": penso al giudizio di Ciro il Grande sui Greci come uomini dell'*agorá* che Erodoto, I 153, 1-2, riferisce al luogo della ingannevole trattativa per la compravendita, ma che non è possibile, obiettivamente, non riferire anche all'*agorá* in quanto luogo del dibattito politico. La redazione scritta è in ogni caso per la cultura democratica l'esito formale più stabile e più rassicurante (rassicurante contro gli arbitri, appunto) della decisione, presa liberamente attraverso una libera discussione. Tavolette e rotoli di papiro sono appunto il simbolo di una *paperasserie*, per così dire, dietro la quale non c'è la libera discussione e decisione, ma solo un potere assoluto, che si compiace di editti e di ordini scritti. Eschilo non mi sembra, per l'affermazione che egli attribuisce a Pelasgo, esclusivamente "oralista" (con tutte le conseguenze accennate), più di quanto Pericle o la democrazia classica in genere mi sembrino rigorosamente "scritturalisti". È nella natura delle cose che gli esclusivismi non possano competere né ad Eschilo né a Pericle e alla sua democrazia, o a qualunque forma di democrazia: né si può dedurre un rigido "oralismo" democratico dalle belle parole di Eschilo, rispetto alle pratiche

di governo e di amministrazione della monarchia faraonica (e in definitiva, all'epoca presunta di Pelasgo e di Danao, la Grecia doveva apparire, quanto a immagine dominante nella fantasia dell'uomo del V secolo, come la società della non-scrittura, comunque di minore scrittura, rispetto all'Egitto dei faraoni e del papiro). E, *last but not least*, non si può neanche dimenticare che l'esplosione della epigrafia politica nella stessa Atene si verifica, non senza il precedente di un già significativo ma più modesto sviluppo, solo dopo l'epoca delle *Supplici* eschilee (ca. 463 a.C.).

In conclusione, in Euripide la caratterizzazione della democrazia guarda sia alle istituzioni e al sistema della rotazione nel potere politico, sia alla uguaglianza formale nell'accesso al potere politico di ricchi e di poveri; c'è la teorizzazione della libertà e dell'uguaglianza. Inoltre lo statuto del povero (caratterizzato come *gapónos* nel discorso dell'araldo tebano) è da Teseo, nella sua risposta, riportato sul piano dei principi. Le *Supplici* di Euripide sono infine uno dei pochissimi testi greci in cui si esprime un'idea ottimistica dell'esistenza. Più volte ho richiamato che l'idea periclea della democrazia è un'idea ottimistica: rispetto alla celebre formula burckhardiana del pessimismo della visione del mondo, unita all'ottimismo del temperamento (come resa nella versione gramsciana, del pessimismo dell'intelligenza e dell'ottimismo della volontà), Pericle è anche un ottimista dell'intelligenza, cioè della visione del mondo. Non a caso in Euripide c'è un riferimento ottimistico, poi riassorbito dal contesto.

In Euripide dunque la *demokratía* è affrontata sia sul terreno delle idee e delle istituzioni, sia sul piano socio-economico; e i confronti vanno fatti con le idee di Pericle.

7. Erodoto e l'idea di democrazia

Se in Eschilo troviamo la prima *perifrasi* di epoca classica della parola *demokratía*, il termine in *-ia*, in quanto tale, fa la sua prima apparizione in Erodoto, VI 43 e 131, 1. Nel primo passo esso si contrappone a tirannide: Mardonio instaura nel 492 le democrazie al posto dei tiranni nelle città ioniche; e Clistene, nel secondo passo è denotato come colui che istituì ad Atene «le tribù (*scil.* territoriali) e la democrazia». Nello storico di Alicarnasso è stata rilevata da tempo una certa estraneità alla contesa tra concezione aristocratica e concezione democratica che si svolge nel mondo antico. Tuttavia la posizione di Erodoto non va isolata più del dovuto, non va cioè isolata da una caratteristica profonda dell'idea di democrazia nel mondo greco. In prima istanza, infatti, questa si pone come antitesi al governo di un solo e in questa radicale alternativa esprime e sfoga gran parte della sua forza. Quando Eschilo poneva a confronto (e combinava fra loro) l'autorità del re Pelasgo e quella del *dêmos* nella situazione delle *Supplici*, sopra considerata, dava chiaramente a vedere di concentrare su quella alternativa implicita la sua riflessione politica. La democrazia è per i Greci in primo luogo l'anti-tirannide; in una cultura dei principi, la democrazia, dal V secolo in poi, si investe soprattutto della funzione di rappresentare un principio, anzi una serie di principi formali e istituzionali, che vengono sentiti coerenti fra loro e tali da costituire un sistema, un modo di governarsi e di vivere.

La concezione erodotea traspare con sufficiente chiarezza dal dibattito fra i Grandi di Persia, alla vigilia dell'ascesa di Dario al trono, sulla forma politica da adottare, dopo la fine di Cambise e dei Magi (III 80-2). Benché la veridicità di una discussione di questo tipo sia *sub iudice*, e l'applicabilità alla situazione persiana sia tutta da verificare (benché, con i dovuti adattamenti di idee, parole, motivazioni, non impossibile), il versante greco della presunta discussione fra Otane, Megabixo e lo stesso Dario conserva tutto il suo valore, per capire le caratteristiche del pensiero greco sulla democrazia e anche, in qualche misura, la personale posizione di Erodoto. La forza della democrazia di incarnare un principio, la sua caratterizzazione di fondo attraverso connotazioni teoriche e pratiche inequivocabili, il suo diritto di porsi, almeno in linea di principio, come «il più bel nome» che esista al mondo, in quanto identificabile con *isonomía*, cioè uguaglianza di fronte alla legge (quindi «governo della legge»), risultano con la più grande evidenza dal discorso di Otane (80, 2-6). In effetti, tra i tre «pareri» che nel dibattito vengono espressi (uno per l'isonomia, uno per l'oligarchia, uno per la monarchia), solo il primo si esprime in una semplice antitesi (una dicotomia, appunto) fra due situazioni, quella del dominio monarchico e quella del rapporto isonomico; gli altri

due discorsi, quello di Megabixio e di Dario, contano invece già su uno schema ternario: il discorso oligarchico respinge rapidamente la monarchia, e poi enuncia i difetti del governo della massa; e così anche il discorso filomonarchico opera sui tre termini, denunciando le manchevolezze degli altri due regimi. Si può anzi dire che è un vero crescendo, nella individuazione di situazioni politiche diverse, sì che la monarchia di Dario contiene già in germe l'idea di "costituzione mista", o quanto meno "equilibrata", rispetto ai difetti dell'oligarchia e della democrazia, di cui la monarchia, nelle parole di Dario, può ampiamente tutelare le parti sociali contrapposte, senza assecondarne le più perniciose tendenze, che in quei due regimi portano comunque, per uno sbocco naturale e benefico, all'instaurazione di un governo monarchico. Dunque, è alla democrazia che compete la funzione di rappresentare l'antitesi diretta e di fondo, complessiva, globale, al regime di non-libertà, benché la libertà e la liberazione si possano esprimere anche in altre forme politiche: ciò perché la democrazia, qui esplicitamente definita come *isonomia*, ha la forma di un principio, o meglio ancora di un sistema di principi e di valori, radicati nei Greci. L'aspetto della definizione *istituzionale* prevale perciò nella descrizione di Otane, rispetto al dato *comportamentale* e *morale*, che semmai è evocato, contro la democrazia e a favore delle altre due forme politiche, nei discorsi di Megabixio e di Dario (81-2).

E i principi sono quelli che abbiamo enucleato in queste pagine. Tipica del regime monarchico è la non-soggezione al rendiconto (*aneuthynos*), mentre le caratteristiche del regime isonomico-democratico sono l'esercizio delle cariche per sorteggio, e con soggezione al rendiconto (*hypeuthynos arché*), e l'assoggettamento delle delibere al vaglio della comune decisione: in definitiva, uguaglianza di diritti politici, rendicontazione, trasparenza. Postasi l'idea di democrazia in Erodoto come nozione dicotomica, di antitesi complessiva alla tirannide, come è storicamente della prima democrazia, essa subito si riveste di connotazioni che respirano anche l'aria della democrazia avanzata. E questa è la storicità profonda, quasi sotterranea, della nozione erodotea di democrazia. Ma altrettanto senso storico si manifesta nel fatto che in definitiva Erodoto, in questo presunto contesto persiano, non osi far uso del termine *demokratia*, che come tale, nella sua letteralità ed esplicitezza, egli sente come tipicamente greco (e per contesti greci usa il termine ogni volta che esso compare); egli allude alla democrazia, e noi, nell'affrontare l'argomento, abbiamo anche fatto uso di questa parola, perché in definitiva è di essa che si parla. Ma la testualità di Erodoto è di poco più cauta: le sue espressioni sono *plêthos árchon, es tò plêthos [...]* *tò krátos, dêmos árchon*, semmai il più lato *isonomia* (80, 6; 83, 1), o *es mêson kataltheinai tà prégmata* («mettere il potere in mezzo, in comune»), e non direttamente *demokratia*. Rispetto storico, in Erodoto, per la *parola*, cioè per quel tanto di formulazione nuova e programmatica che era stato il frutto della storia politica e lessicale greca e che non trova posto in un dialogo fra Grandi di Persia, della cui storicità alcuni Greci dubitavano, e che lo scrittore cerca di rendere plausibile, conferendogli una credibile veste. Non è dissimile l'atteggiamento di Eschilo, quando, come abbiamo visto, saltella con varie e trasparenti perifrasi intorno alla parola *demokratia*, senza osare – per un senso storico, qui, del rapporto cronologico, in primo luogo – farne uso diretto ed esplicito (le eventuali ragioni metriche non potranno essere state né insuperabili, né comunque le uniche a sconsigliare quell'uso).

Si può dire quindi che nel celebre testo dello storico di Alicarnasso si svolga come una parabola, per quel che è della rappresentazione che egli fa della democrazia: una parabola che parte (nel discorso di Otane) da una nozione "binaria", polare, rispetto a tirannide/monarchia, come è in poeti quali Eschilo, come è spesso nell'uso comune greco, come sarà nei teorici moderati della politica (o come è anche nell'uso intenzionale del discorso tenuto da Alcibiade a Sparta nell'inverno 415/4, in Tuciddide, VI 89, 4), e poi raccoglie, attraverso la formulazione degli "altri" punti di vista (nei discorsi di Megabixio e di Dario), una sua più specifica connotazione di regime antiaristocratico e filopopolare. La raccoglie attraverso gli sferzanti commenti polemici, che parlano di impunità e di violenza del regime popolare, della sua vocazione alle *philiai ischyrat*, cioè alle «amicizie forti» (e sediziose), là dove i regimi oligarchici producono odi forti e perciò *stáseis* (gli oligarchici sembrano portatori di un'idea di fazione, così come il popolo di atteggiamenti aggregativi, e semmai di una vocazione al raggrupparsi oppressivo o totalitario, nelle rappresentazioni ostili). Il testo erodoteo riassume suggestivamente l'intera storia della parola in greco, che sempre oscilla tra

lo schema binario e quello ternario, il quale ultimo conferisce al termine valore pregnante. E però riassume anche la storia del termine e dell'idea nell'Atene del V secolo: è un principio, che come tale si pone innanzi tutto contro la tirannide, ma è anche una prassi che esorcizza il potere con il sorteggio (e la connessa rotazione), la rendicontazione, la trasparenza e pubblicità della decisione politica. Se poi la frase fondamentale, anche perché conclusiva, del discorso di Otane (*en gâr tòi pollôi éni tà pánta* = «nella maggioranza è il tutto»: Erodoto, III 80, 6) si spiega in primo luogo come contrapposizione al principio monarchico (*i più* sono tali anche rispetto a un solo), non è facile cancellare dalla mente l'assonanza complessiva con essa del discorso di Pericle in Tucidide (II 37, 1), per cui la democrazia si definisce così, perché in essa dominano i *pleious*, in contrapposizione agli *oligoí*. Non è lecito interpretare ciò che probabilmente precede (Erodoto) da ciò che segue (forse Pericle, certo Tucidide), ma non sembra ingiusto attribuire ad Erodoto, anche per la sua definizione della *demokratía* sotto l'aspetto funzionale, una posizione che, pur partendo da idee fondamentali e originarie nello sviluppo della teoria democratica, tuttavia implica una consapevolezza di idee più radicali ed avanzate: anche in questo caso una significativa parabola, dallo stadio più arcaico a quello più avanzato. Che poi noi riusciamo o meno a individuare le preferenze personali di Erodoto, è altro problema, non facile da risolvere. Lo storico sembra più un campione dell'*eleuthería* che della democrazia come regime filopopolare avanzato; e tuttavia non va dimenticato che il pensiero politico greco non conosce compartimenti stagni, ma idee fra loro embricate. L'*eleuthería*, che non si realizza solo nella democrazia come regime filopopolare, trova comunque nella *demokratía* la sua più alta e specifica realizzazione e identificazione: in teoria certo, una teoria che molti Greci trovano smentita nei fatti, quando cioè dal terreno dei principi ci si trasferisca a quello dei comportamenti.

8. La replica del «Vecchio Oligarca»

Un rovesciamento totale della prospettiva politica e sociologica che emerge dal discorso di Pericle si verifica nell'opuscolo attribuito nella tradizione manoscritta a Senofonte, la *Costituzione degli Ateniesi*. Da una rapida considerazione del suo contenuto risulteranno chiare, in connessione con i temi qui trattati, le seguenti conclusioni: 1) nell'età del breve e acidissimo trattato si è formata una opposizione radicale all'idea di *demokratía* e soprattutto al modo di vita che l'idea democratica porta con sé; sul piano terminologico, ciò significa anche che la nozione di *demokratía* si è consolidata e ben caratterizzata (qui, negativamente) come forma di governo della *maggioranza* popolare; 2) il chiaro contrasto con tutta l'ideologia e sociologia periclea aiuta a definire storicamente (se ce ne fosse ancora bisogno) la posizione di Pericle, come portatore di una concezione autenticamente democratica (certo, come storicamente maturata ad Atene, in relazione alle condizioni dell'ambiente e dell'epoca); 3) il rapporto tra città e individuo, tra interesse pubblico e personale/privato, è posto dall'oligarca, che con la democrazia polemizza, in termini notevolmente distanti da quelli propri della concezione democratica e, dimostrabilmente, periclea. Noi prescindiamo qui dalla discussione del problema della cronologia dell'opuscolo senofonteo, anche se, adottando la prospettiva di fondo del rovesciamento della prospettiva periclea, intendiamo già aderire ad una datazione non troppo alta nel V secolo a.C., e da collocare più nel periodo della guerra del Peloponneso che nei decenni precedenti (se deve davvero essere negata a Senofonte la paternità dell'opera). Confesso che, più rifletto sul problema, più trovo deboli quelli che un tempo consideravo, con molti altri studiosi, argomenti fortissimi, come il senso di invincibilità del *dêmos* che emerge, con tono dispettoso, dall'operetta. Non mi sembra più tanto vero che la prospettiva sconsolata (per l'oligarchico), e in qualche modo rassegnata, delle critiche alla *demokratía*, sia inconciliabile con una data posteriore ai colpi di Stato oligarchici del 411 e del 404. In realtà, nella prospettiva lunga, quei due colpi di mano furono altrettanti fallimenti; e, soprattutto per i teorici moderati del IV secolo a.C., la democrazia «attuale» nel IV secolo era appunto anch'essa una democrazia radicale. Contro di essa si battevano, con argomenti, toni, attese, ben diversi fra loro, Platone e Aristotele, che non danno mai l'impressione di considerare compito storico facile quello di portare correzioni, più o meno radicali, al sistema istituzionale e comportamentale della

democrazia dei loro tempi. L'autore del trattato, allo stato delle cose considerabile anonimo o pseudepigrafo (ma, per me, non senza una pur tenue possibilità di dubbio in favore di Senofonte), può ben essere in un'ottica simile a quella dei due grandi filosofi, e probabilmente anticipatrice di essa. Ma, come già detto, il problema della cronologia di questa *Costituzione degli Ateniesi* attribuita a Senofonte resterà in questo contesto in secondo piano³².

Più importante rilevare il tessuto delle riflessioni che lo scritto contiene. Innanzi tutto qui, come è stato notato, si ha (che sia o non sia la prima volta che ciò accade nella produzione letteraria greca) una identificazione forte di *demokratia* con la parte dei poveri (*pénetes*) opposti ai ricchi, dei malvagi (*poneroi*) opposti ai buoni (*chrestoi*), del *dêmos* appunto, ormai caratterizzato come parte, anche se parte maggioritaria, opposta ai nobili (*ghennaioi*), come la parte che costituisce la forza e fruisce dei vantaggi della flotta navale, distinta – quanto meno – dalla forza oplitica, dal *hoplitikôn*, ad Atene tenuto in minor conto che in altre città; sul piano sociologico, il *dêmos* qui è plebe urbana e non abbiente, con interessi contrapposti a quelli dei contadini e dei ricchi (ricchi eminentemente di proprietà terriere). A una tale dicotomia di fatto non può non corrispondere una radicalizzazione di terminologia politica: la *Costituzione degli Ateniesi* attribuita a Senofonte, qualunque sia la data che si accetti per essa, vede l'opposizione netta tra i due termini di *demokratia* e di *oligarchia* (in particolare in II 20), naturale conseguenza della pregnanza ormai raggiunta dal termine *demokratia*, e riflesso storico della spaccatura profonda realizzata, a cominciare da Pericle, all'interno della *pólis* di Atene, e in generale del mondo greco, dove si possono, almeno in teoria, ipotizzare schieramenti contrapposti di città democratiche e città oligarchiche.

La contrapposizione insanabile si esprime innanzi tutto – con grande efficacia caratterizzatrice – sul piano dei tratti istituzionali della democrazia. È il regime in cui è consentito a tutti – giusta la forma politica che vede la prevalenza di poveri e di popolo – di partecipare alle cariche, conferite per sorteggio, o per voto espresso con alzata di mano, e di parlare liberamente, se lo si vuole. È evidentemente in gioco l'*isegoria*, e anche la *parrhesia*, politica. Cominciano subito gli strali, appena anticipati, in apertura di discorso, dal *poneroi* (alla lettera «malvagi»), che etichetta moralmente e sociologicamente la base portante del regime democratico, prima che se ne affronti la struttura istituzionale; si rimprovera di fatto al popolo di esercitare cariche e diritti a scopi personali (con riguardo all'utile della propria casa, I 3). Ora, il motivo del vantaggio privato, che inquina l'esercizio dei diritti politici e la gestione delle situazioni politiche, anche, e in modo particolarissimo, nei confronti degli alleati, ricorre più volte nell'opuscolo (I 6: potendo alzarsi e parlare chi vuole, parla per il suo bene «particolare» e quello dei suoi simili; i *demotikoi* vogliono che ciascuno «individualmente» – *héna hékaston* – degli Ateniesi si goda i beni degli alleati, che così si sfiancano nel lavoro, e non sono perciò in grado di ribellarsi ad Atene; ancora una serie di vantaggi «individuali» deriva dall'esercizio dell'impero, che impone l'affluenza ad Atene di gente delle città alleate: fra l'altro, in termini di affitto di case, di animali da trasporto, di schiavi, I 18, ecc.). L'insistenza sul tema del “vantaggio privato e personale” che attraversa e inquina le situazioni e l'esercizio dei diritti politici rassomiglia tanto a un controcanto (sempre a prescindere dall'effettivo rapporto cronologico) rispetto a quella che abbiamo visto essere una componente essenziale della positiva concezione democratica di Pericle, che, mentre esalta (e raccomanda e incoraggia) l'esercizio del diritto alla partecipazione politica attiva di chiunque ne abbia le capacità, assicura anche uno statuto di assoluta solidità al perseguimento legittimo dei fini privati, anche in termini di beni, vantaggi, forme di riposo e di godimento, insomma di felicità individuale e familiare.

È proprio sul terreno del diritto alla felicità, al benessere, che si esprime la concezione positiva di Pericle, e la critica, sferzante sino all'insulto, dell'autore oligarchico. Certamente, nello scritto viene fatto posto all'idea di violenza della democrazia; ma, a guardar bene, in esso a prevalere non è tanto l'idea di una violenza come attiva sopraffazione e distruzione di avversari, almeno all'interno della città (altro è il discorso sul trattamento riservato dagli Ateniesi agli alleati): la colpa maggiore del *dêmos*, all'interno di Atene, è quella della *akolasía*, della impunità, della indisciplinatezza, del perseguimento dei propri comodi – naturalmente, con la conseguenza del danno altrui. Quest'odio politico si colora soprattutto di un sentimento di disprezzo verso una massa che si permette di tutto, che vive come le pare, e per questo aspetto fa anche da modello per schiavi e meteci; persino gli

schiaivi se la spassano, e vivono alla grande: interessante la presenza, in questo contesto, di un termine come *tryphân*. La parola *tryphê*, con i suoi derivati, appartiene per lo più al linguaggio del IV secolo e secoli successivi, pur avendo una qualche sporadica presenza anche prima, ad es. nello stesso Tucidide, I 6, 3 (*aneiménei têi diaitei es tò trypheróteron metéstesan*). Il nesso che in Tucidide c'è tra *tryphê* e *aneiméne diaita* («scialo» e «vita rilassata»), il ruolo che l'idea di *aneiméne diaita* ha in Pericle, senza naturalmente la condanna moralistica contenuta nel *tryphân*, nel suo insieme descrive bene l'orizzonte di pensieri entro cui si muove questa *Costituzione*, e aiuta a caratterizzare le concezioni in campo: quel che per la democrazia è espressione e realizzazione del legittimo desiderio di vivere «come si vuole», in un possibile benessere fisico, economico, mentale, diventa – nella critica sprezzante degli avversari – segno di un vivere disordinato, di «crapula». L'andamento dinamico della frase tucididea mostra comunque che l'*aneiméne diaita* è l'anticamera, ma solo l'anticamera, della vera e piena *tryphê* (cfr. il comparativo *es tò trypheróteron*).

L'opposizione fra le diverse parti sociali è radicale, in termini di educazione; la cultura del *dêmos* imita, ma con perseguimento del proprio comodo individuale, e scadimento culturale e morale, la cultura del ginnasio propria dei ricchi: questi ultimi amano la ginnastica e la musica; ma, con le loro liturgie, sono loro a pagare, per tutto quello che a questo mondo (e ad altri aspetti della vita ateniese) si riferisce; essi frequentano (ma se li pagano) ginnasi, bagni, spogliatoi; la massa del popolo frequenta e si gode palestre (forse in intenzionale distinzione dai ginnasi), bagni, spogliatoi (I 13; II 10), e questi sono vantaggi goduti, nell'ottica dell'autore, parassitariamente.

Non vi potrebbe essere più chiara antitesi al quadro pericleo relativo al modo di vivere in democrazia, che nelle sue parole significa realizzazione dell'uomo nella sua interezza, in libertà e al meglio delle sue possibilità. Qua e là troviamo di nuovo assonanze – con un ovvio, obiettivo risultato di contrapposizione – con formulazioni periclee. Penso al tema delle feste (*heortai*) e dei sacrifici (*thysiai*), dei banchetti (*euochiai*) pubblici, della bellezza e grandezza della città, con i suoi templi e i suoi santuari. Sono temi affrontati esplicitamente da Pericle (Tucidide, II 38) e in senso positivo, come modo (pubblico) di consentire a ciascuno il giusto riposo: ma nella *Costituzione degli Ateniesi* filo oligarchica il tema ricorre più volte (II 9; III 2, 8) a indicare la scioperaggine complessiva degli Ateniesi; è uno specchio deformante della concezione democratica del tempo libero, del tempo della festa e del riposo, un suo complessivo e polemico ribaltamento. Il diritto al benessere si carica qui solo di connotati negativi. Lo stesso ideale pericleo di combinazione del privato e del pubblico (Tucidide, II 40, 2), persino nelle attività quotidiane, ritorna nel nostro scritto deformato e rovesciato in un nuovo difetto; ché la macchinosità della struttura democratica, unita alla solita mania delle feste, impedisce agli Ateniesi di far funzionare gli organi, quali la *boulê* e il *dêmos* (= *ekklesia*), la cui esistenza e disponibilità per tutti costituiva evidentemente un vanto per i democratici (III 1 sgg.): il pensiero va in primo luogo ai tribunali che – almeno nel IV secolo – costituiscono la sede principale del potere del *dêmos*.

Ma un punto essenziale di questa rappresentazione antidemocratica è che la democrazia consente al popolo di vivere troppo a proprio comodo, anzi impunemente: quell'*adeôs zên*, quel «vivere senza rischi», che si lascerebbe toccare con mano anche nelle circostanze di guerra, quando tutti gli svantaggi e tutti i rischi gravano sui contadini (o proprietari terrieri) e sui ricchi (II 14: ben altra rappresentazione dava Pericle del rapporto tra modo di vita ed esercizio militare dell'Ateniese comune, in Tucidide, II 39). In tutte queste pagine, più che l'odio, o accanto all'odio, c'è il disprezzo, la deformazione sistematica delle aspirazioni dell'uomo comune, la riduzione di quest'ultimo a una caricatura di parassitismo e insolenza, piuttosto che di aggressiva violenza; l'aggressione agli «altri» è solo implicita conseguenza di un atteggiamento di fondo, che finisce col produrre una distinzione e un'opposizione all'interno della società, quella ateniese, e quella greca in generale, visto che (altra idea che attraverso con forza lo scritto) ne deriva una solidarietà istintiva fra tutti i buoni, da un lato, e tutti i cattivi, dall'altro, una solidarietà sociale e morale che scavalca anche i confini cittadini, per creare una sorta di internazionale dei migliori contro una dei peggiori; ma nelle circostanze attuali, e per la terribile logica del personale e ben organizzato vantaggio, proprio ai peggiori toccherebbe di prevalere.

Capitolo secondo

La democrazia nel pubblico

1. La trasparenza nelle leggi e la polemica sull'eccesso di legislazione («*nómoi haploí*» e «*nómoi akribeís*»)

Se il pubblico e il privato emergono come le categorie determinanti nella definizione della *demokratía* data da Pericle, il loro ruolo fondamentale risulta anche dal fatto che le caratteristiche e le qualità della democrazia possono ben individuarsi e organizzarsi intorno a queste due grandi prospettive. È possibile distinguere tra qualità, che potremmo definire primarie, attinenti ai rapporti pubblici, tra le istituzioni e tra gli individui in quanto cittadini, e qualità e caratteristiche, che potremmo definire secondarie, attinenti alle attività, agli atteggiamenti, alle attese del singolo individuo. Qualità pubbliche o primarie, dunque, e qualità private o secondarie.

Già la considerazione delle procedure democratiche di votazione, e dell'emergere del principio di maggioranza, mette in evidenza gli aspetti di quantificazione (che è al tempo stesso una forma di razionalizzazione) propri della forma mentale democratica. Ciò induce a considerare tali caratteristiche sia nel campo delle concezioni politiche, sia in quello delle concezioni sociali, sia, più in generale, nell'ambito delle espressioni culturali.

Esattezza, quantificazione, possibilità di controllo: atteggiamenti, comportamenti e forme mentali, che si sarebbe tentati di attribuire a qualunque società, situazione ed espressione umana, senza esclusione alcuna. È necessario tuttavia esaminare questi stessi atteggiamenti nel solo modo che permette la storia, vale a dire in un senso relativo e comparativo, attraverso il confronto di contesti socio-politici diversi, nei quali si tratterà di constatare gradi differenti e un progresso in una direzione determinata.

Tre sono gli aspetti in cui questi atteggiamenti (tra i quali sussiste un'unità di fondo) si manifestano con particolare evidenza: 1) l'uso della scrittura a carattere pubblico; 2) il trattamento del bisogno, dell'indigenza; 3) l'espressione della decisione pubblica attraverso il voto. Ne risulterà uno sviluppo coerente delle forme mentali che si producono nella democrazia, con una evidenza particolare nel clima della democrazia periclea e postpericlea; per constatare, certo, l'esistenza di antecedenti in un rapporto di continuità, che, d'altra parte costituisce esattamente l'orizzonte preliminare dell'analisi, sul quale tanto meglio spiccano le accelerazioni, le intensificazioni, le novità.

È al tema della *nomografia*, della scrittura delle leggi, che occorre rivolgere in primo luogo l'attenzione.

È ben chiaro che la scrittura non è stata creata dalla democrazia, e che le leggi scritte non sono, né nella tradizione né per ciò che ci mostrano le scoperte epigrafiche, appannaggio della sola costituzione democratica; vale la pena sottolinearlo, perché anche recentemente si è cercato di radicalizzare l'opposizione fra le aristocrazie, e le stesse correnti aristocratiche che sopravvivono all'interno della stessa *pólis* democratica, ed ogni forma di legislazione scritta: e questo mi sembra

un eccesso ipercritico. C'è al contrario un caso – quello della scrittura a destinazione pubblica – nel quale verifichiamo in maniera tangibile che la storia culturale non si scrive con l'aiuto di distinzioni e opposizioni schematiche, e che, d'altra parte, il grado nel quale un atteggiamento mentale e culturale si esplica può essere messo dimostrabilmente in rapporto con una fase e forma determinata dello sviluppo socio-politico. Il capitolo su leggi scritte e non scritte, nel libro di J. de Romilly sulla legge nel pensiero greco¹ rende bene conto sia del fatto che la legislazione scritta non è esclusivamente democratica, sia del fatto che i democratici stessi possano parlare, in termini generali, del rispetto che si deve alle norme tradizionali della vita comune. Dunque, non si sottoscriverà l'idea che le aristocrazie siano radicalmente ostili all'idea delle leggi scritte, ma si deve, certo, consentire e sottolineare che la democrazia ha *promosso* grandemente lo sviluppo della scrittura, con tutti i tratti e i fini che corrispondono agli atteggiamenti mentali qui considerati. La democrazia ha sviluppato una quantità, una misura e, di conseguenza, un tipo di scrittura pubblica a contenuto legislativo o in generale legale, in un modo che fa di questo tipo di nomografia una forma democratica per eccellenza. Certamente, si tratta di gradi, di sfumature, di gradini di una scala di possibilità in perfetta continuità l'uno con l'altro: ma se le sfumature sono talmente numerose da formare un nucleo coerente, questo nucleo diventerà una buona chiave di interpretazione per gli sviluppi socio-politici che sono, per così dire, alle spalle di queste differenze.

L'elogio che Eforo fa di Zaleuco di Locri (v. Strabone, VI 1, 8) – il primo autore, per lui, di una legislazione scritta in Grecia – non si ferma a constatare la maggiore giustizia, inerente a una legislazione scritta e ben definita, rispetto alle situazioni nelle quali la decisione è affidata alla sola discrezione del giudice: l'elogio di Eforo si estende al fatto che le leggi di Zaleuco sui contratti erano formulate «in maniera alquanto semplice» (*haploustéros*). Al contrario, i cittadini di Turii, la colonia panellenica promossa da Pericle, avevano voluto superare i Locresi quanto a precisione di dettagli (*akriboûn péra tòn Lokrôn*), ma, facendo così, fecero male perché, secondo Eforo, «si governano bene coloro che si attengono alle leggi stabilite in maniera semplice» (*nómoi [...] haplôs kéimenoí*), non «coloro che nelle leggi prevedono [con un eccesso di casistica, noi diremmo] tutti i casi possibili a totale beneficio dei sicofanti [o, in una traduzione a mio avviso meno felice, «quelli che prevedono e prevengono tutti i cattivi giochi dei sicofanti»]». Il passo di Strabone (VI 1, 8), che cita Eforo, fa ugualmente menzione di passi di Platone, che non è facile ritrovare nelle opere del filosofo ateniese nella forma letterale corrispondente al riassunto di Strabone, benché egli abbia pensieri fortemente analoghi. Se si considerano passi di contenuto simile di Senofonte e Isocrate, si arriva a tracciare una scala di posizioni meno confusa e problematica di quanto non si sia talvolta pensato, e si arriva a determinare il «livello democratico» di questa scala, che individua anche un tipico atteggiamento mentale, che è *tanto più democratico quanto più* soddisfa l'esigenza della precisione, determinazione, specificazione. La stessa esigenza, a un livello inferiore, può naturalmente ritrovarsi *già* nel quadro di una concezione aristocratica o democratico-conservatrice o moderata. Ma è la linea di tendenza che conta, fatto questo che cancella qualsiasi idea di contraddizione, che si è pensato talvolta di aver scoperto, sottovalutando il valore del contesto, la forza del linguaggio, che è espressione vivente, implicata in un movimento continuo, che, per essere vivo e ininterrotto, non è per questo meno in grado di soddisfare tutte le esigenze della logica: a condizione, naturalmente, di tener conto di cambiamenti di prospettiva, che si installano all'interno di una serie di possibilità che sono, tra loro, contigue e, nello stesso tempo, differenziate.

La posizione di Isocrate è ben chiara nei par. 39-41 dell'*Areopagitico*: gli uomini più onesti non si trovano (necessariamente) là dove le leggi sono scritte con più precisione (*metà pleistes akribeias kéimenoí*). Questa *akribeia* si trova evidentemente ricollegata alla forma scritta (cfr. *grámmata* ai par. 39 e 41): «Bisogna che quelli che si governano rettamente non riempiano i portici di testi scritti» (*tàs stoàs empimplánai grammátōn*). La forma scritta, pubblicata e pubblicizzata, equivale a una allusione chiara alla tradizione ateniese, e ancor più specificamente democratica, di pubblicare nei portici il testo delle leggi, «affinché colui che lo voglia (*ho boulómenos*) possa leggere».

Ma allora, quando in un passo fortemente analogo, anche se antecedente di quasi 25 anni, *Panegirico* 78, leggiamo che uno scrupolo degli antenati, vissuti prima di Maratona, consisteva nel vigilare a che le leggi fossero «esatte e giuste» (*hópos akribôs kai kalôs héxousin*), non bisogna né gridare alla contraddizione (o alla differenza radicale, per questo punto, tra la prospettiva del

Panegirico e quella dell'*Areopagitico*), né – e soprattutto – commettere l'errore di attribuire proprio alla concezione aristocratica l'idea che le leggi debbano essere «faticosamente precise»: ciò avrebbe il solo risultato di creare una nuova e superficiale – come si vedrà – contraddizione rispetto a una tendenza aristocratica, che è, essa, molto più esplicita e netta, e privilegia gli *éthe* – cioè i costumi, i comportamenti e la relativa educazione – sulle leggi, le leggi orali sulle leggi scritte, le leggi scritte in modo semplice (*haplôs*) su quelle *akribéis* (scritte in maniera troppo dettagliata). Per evitare di isolare un solo passo e un solo uso dei termini *akribeia*, *akribôs* ecc., o di dedurre un'equazione statica tra leggi precise e ideale aristocratico, sarà buona regola – qui come sempre – di considerare bene il contesto di Isocrate, *Panegirico* 78, e di trarne le conclusioni necessarie, con l'aiuto di ciò che noi sappiamo sull'atteggiamento della democrazia verso il problema della precisione, dell'informazione, della chiarezza, della trasparenza: che significano altrettante forme di rapporto con il pubblico, quale si esprime nella cura di mettere a disposizione di coloro che «vogliono» leggere (vale a dire di quelli che sanno leggere e che, sapendolo fare, lo vogliono) tutti gli elementi possibili di valutazione: in norme, in situazioni, in casi esaminati, in cifre indicate. Tutto un processo, dal punto di vista della generalizzazione delle informazioni, che corrisponde alla tendenza razionalistica della società e della cultura del V secolo.

Ora, nel par. 78 del *Panegirico*, bisogna riconoscere che la connotazione immediata di questi *nômoi akribéis* è che «gli uomini onesti non hanno bisogno di molte lettere», ma di qualche parola d'intesa, di «pochi accordi» (*oligon synthemáton*) negli affari pubblici e privati. La dinamica, la linea di tendenza del pensiero di Isocrate si comprende in un quadro culturale nel quale le leggi e i decreti scritti hanno una realtà innegabile, e allora il *trend* aristocratico si rivela, diciamo, al livello del «terzo» (e più «basso») gradino, tra quelli che abbiamo indicato come scala di preferenza aristocratica, vale a dire: «se ci devono essere leggi scritte, che siano semplici, non troppo dettagliate». D'altra parte, si vede bene che la critica di Isocrate si esercita, prima di tutto, sul terreno del «privato», dei contratti privati, che è quello a proposito del quale si esprimerà anche la critica di Eforo, che, contro l'eccessiva *akribeia* nei contratti, aveva lodato la legislazione – scritta, ma semplice – di Zaleuco, legislatore dell'economia Locri.

In un suo libro E. Buchner ha toccato il tema, rispetto sia al testo di Isocrate sia ai frammenti 82 B6 Diels-Kranz, di Gorgia, e 88 B22, di Crizia. La conclusione di Buchner (p. 83), che deriva per molti punti dalla tesi di G. Grossmann, è la seguente: l'atteggiamento aristocratico esita tra una pratica, che è quella di attenersi puntualmente alle leggi (*genau einhalten*), e una teoria, che è quella di rinunciare alle leggi, in favore delle norme dettate dai costumi; la formazione del carattere dell'individuo diventa, in questa situazione, il tratto dominante². D'altra parte, sempre secondo Buchner, un passo di Isocrate (*Panegirico* 78) fa emergere una difficoltà, perché, in una maniera non troppo felice, mescola tra loro due prospettive contraddittorie, quella dell'*akribeia* (la precisione o esattezza), da una parte, e quella dell'onestà, che non ha bisogno di molte leggi scritte, dall'altra. In generale, si può sottoscrivere questa considerazione, salvo nel fatto, già rilevato, che la contraddizione esiste soltanto alla luce di una interpretazione statica e assoluta (vale a dire al di fuori di una scala comparativa) di *akribeia*, e salvo per il fatto, legato al precedente, che Isocrate, che vive nel cuore della città democratica, potrebbe anche, nel corso di una formulazione sommaria, aver preso in prestito dal (o essere in debito con il) linguaggio democratico, la cui specificità è un'esigenza di *akribeia* al grado assoluto o più elevato, un'istanza di *akribeia* in generale.

Ma un po' meno convincente è il rimedio proposto: la contraddizione sarebbe, in fondo, inesistente, in virtù del fatto che le due concezioni (*akribeia* delle leggi e rifiuto delle leggi) sarebbero entrambe *oligarchiche*, ed espressione «di una tendenza laconizzante». Ma, come si è visto, l'*akribeia* non significa di norma solo osservare puntualmente le leggi; si tratta di una precisione, che ha a che fare più direttamente con la forma *scritta*, anche in *Panegirico* 78.

La tesi enunciata si estende, nello studio di Buchner, all'interpretazione del frammento di Crizia e di quello di Gorgia. Nessun problema per Crizia, che afferma la superiorità del *trópos chrestós* sul *nómos*, che sarebbe meno *asphalês*, meno «sicuro», del buon carattere e del comportamento (Gorgia, *Epitafio* 6), dove la *lógon orthótes* dei *rhétores* è opposta e preferita all'*akribeia* delle leggi. Ora, si tratta veramente dell'affermazione dell'utilità di un'abile retorica per procurarsi leggi giuste ed esatte? O si tratta di un molto comprensibile precedente della posizione di Isocrate e di

Eforo, e di altri ancora, posizione che consiste nella critica formulata a “leggi cavillose”, là dove *orthôtes lōgon* conserva tutto il suo valore positivo ed è l'*akribeia* che si caricherebbe di un tratto negativo? Dati i rapporti Gorgia-Cimone a proposito dell'uso delle ricchezze, che ho esaminato altrove, non avrei difficoltà a inquadrare Gorgia, anche a proposito della forma delle leggi, in una corrente conservatrice, la quale resta tuttavia all'interno di quella democrazia, che accoglie Gorgia ad Atene e gli dà anche la possibilità di esprimersi in presenza delle folle. È l'*orthôtes* dei discorsi, che si inquadra in una serie di valori positivi per il senso comune, e che Gorgia esalta. Ma il punto sul quale condivido meno l'opinione dei due studiosi sopra menzionati, è il passo di Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 35, 2. Lo spirito che presiede alla decisione dei Trenta tiranni di abolire le leggi di Solone, suscettibili di controversia (*amphibêtesis*), e di conseguenza il potere stesso dei giudici, è certamente uno spirito oligarchico, che porta alla abrogazione delle *dyskoliai* (in sostanza, le «eccezioni») poste alla facoltà sovrana del legare («a meno che qualcuno non sia pazzo o troppo vecchio o dominato da una donna»). Ora, questo spirito oligarchico non consiste – come si è scritto – nel prevenire la moderazione, l'equità, la *Billigkeit* del popolo, ma, al contrario, nel prevenire l'azione dei sicofanti, i quali esattamente trovano un accesso (*éphodos*), un varco, nelle leggi dettagliate e sovraccariche di precisioni ed eccezioni: in principio, destinate a rendere la norma indiscutibile, ma nei fatti tali da provocare il risultato contrario, quello dell'intervento e della discussione cavillosa e malevola dei sicofanti (cfr. *infra*).

L'esigenza democratica della certezza e trasparenza del diritto si traduce dunque facilmente nel suo esatto contrario, proprio per un “eccesso di precisione”. Il passo di Aristotele sottintende dunque l'*akribeia* spinta fino all'estremo, propria della legislazione democratica. La situazione si chiarisce, se consideriamo i rapporti con il ben noto detto romano *summum ius, summa iniuria*, nello stesso tempo in cui si chiariscono le radici di questa frase, che è stata così frequentemente sottoposta a esegesi, al suo interno e nei suoi rapporti con gli antecedenti greci. Almeno a partire dalla memoria del 1900 di R. Hirzel su *Ágraphos nōmos* e, più tardi, con la memoria del 1926 di J. Stroux *Summum ius, summa iniuria*, si è cercato di cogliere il significato della frase nella sua forma ciceroniana o già in quella terenziana (*Heautontimoróūmenos* 796: *ius summum saepe summa est malitia*), e di stabilire in particolare il valore del superlativo *summus*; si è cercato di misurare il grado di originalità romana, il tasso di presenza del principio della *aequitas* negli antecedenti greci ecc. Si può notare, in generale, che c'è una tendenza, già rilevabile in Stroux, ma ancora più forte in Hildegard Kornhardt e K. Büchner e soprattutto in A. Carcaterra³, a sottolineare l'originalità romana, a cercare nel *summum ius* della formulazione romana lo sviluppo secondario di una nozione originariamente positiva di *summum ius*, che sarebbe all'inizio della storia dell'espressione latina: il meglio, «il punto più alto» del diritto, il *ius Quiritium*.

Devo, per mia parte, constatare che lo studio degli antecedenti greci, che naturalmente è molto spesso presente nei saggi su questo tema, ha portato soprattutto sui passi di Aristotele, isolandoli, di conseguenza, dal forte contesto politico che risulta invece da testi di tipo più o meno storiografico. Il passo di Eforo in Strabone (VI 1, 8), che abbiamo considerato, ha il merito di ricondurci a una situazione specifica del V secolo, la legislazione di Turii, e di legare l'aspirazione all'*akribeia* (cioè all'esattezza si potrebbe dire «impietosa», delle leggi) alla pratica democratica, che comporta, a sua volta, la fruizione generalizzata di queste leggi penosamente esatte, e apre l'accesso ai sicofanti. Ora, questo passo di Eforo, e le connessioni situazionali e i tratti di mentalità sociale inerenti, sono stati, mi sembra, assai poco considerati. Anche Elemer Balogh, che nel 1930 scriveva per gli *Studi in onore di Pietro Bonfante* un saggio di altro titolo e soggetto (*Der Urheber und das Alter der Fiktion des Cornelischen Gesetzes*), ma dedicava, all'interno di questo saggio, alcune pagine al problema delle origini del detto romano *summum ius, summa iniuria*, per sostenerne, a correzione della tesi di Stroux, una forte dipendenza dalle fonti greche, si limitava, per ciò che concerne Eforo, a citare il caso, menzionato in Strabone, IX 2, 4, di un comportamento proditorio dei Traci contro i Beoti, nel quale i Traci avrebbero giustificato la rottura notturna della tregua col fatto che questa si riferiva ai giorni... e non anche alle notti! Era, come si commenta giustamente, un attenersi alla «lettera» dei patti – che è, d'altra parte, il caso sottinteso nella parte finale delle considerazioni di Cicerone, *De officiis* I 10, 33.

Quando i commentatori moderni parlano di *lettera* delle leggi o trattati ecc., sottolineano già in

qualche modo la connessione tra il tema del *summum ius* e quello della *forma scritta* della legislazione. Ma si può sfruttare di più questo tipo di connessione. Lo stesso frammento di Menandro (545 Körte), che è sempre richiamato dagli studiosi come diretto antecedente di Terenzio, rappresenta un *trait d'union* molto interessante, che, alle spalle del verso terenziano e ancora più chiaramente (ma non diversamente nella sostanza) alle spalle della formulazione di Cicerone nel *De officiis* I 10, 33, ricostituisce, per così dire, il contesto più stretto e coerente, vale a dire la situazione che è esaminata da Eforo a proposito della legislazione di Turii. Il frammento di Menandro recita: *kalòn hoi nòmoi sphòdr' eisin, ho d'horòn toùs nòmous / lian akribòs sykophàntes phainetai* («gran bella cosa le leggi, ma chi le guarda con troppa puntualità si rivela un sicofante»).

Tutte le considerazioni fatte a proposito del contesto storico della esigenza di *akribeia* ricevono ora una piena giustificazione in Menandro. È evidente insomma che l'*akribeia*, in astratto, può essere il dominio di qualsiasi teoria politica, ma è anche evidente che la potenzialità della massima «precisione» è propria della *democrazia radicale*, e che essa è respinta come un pericolo dalla riflessione moderata: lo dice chiaramente il *lian akribòs* («troppo puntualmente»). Il contesto comportamentale e mentale della democrazia è leggibile, nello stesso frammento di Menandro, nel participio *horòn*: chi «guarda», «osserva». E qui non è tanto questione di una contrapposizione tra l'essere e l'apparire; va invece evocato con maggiore chiarezza il ruolo centrale dell'idea di *akribeia* («minuziosa precisione») delle leggi, che è il vero raccordo fra tutte queste testimonianze.

Il controllo sociale, che parte già dal livello «fisico» della «visione» e lettura del testo delle leggi, senza naturalmente fermarsi là, è suggerito da questo *horàn*, questo «vedere» sicofantesco, quale la democrazia radicale produce, e che è un'azione molto meno anodina che un generale «rispettare le leggi». Allora, la *malitia* di Terenzio si ricollega con la *calumnia* e la *callida sed malitiosa iuris interpretatio* di Cicerone, *De officiis* I 10, 33, disegnando, complessivamente, l'atteggiamento e l'attività di un sicofante.

Lascio da parte le altre testimonianze del detto nella letteratura latina, che sono state già assai spesso discusse nella letteratura scientifica, ma non posso rinunciare a tornare sul testo della *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele (35, 2-3), riguardo ai Trenta tiranni, e sulle implicazioni con il cap. 9 della stessa opera sulla legislazione di Solone. L'autore del recente commento inglese all'operetta aristotelica, P.J. Rhodes⁴, ha interpretato il cap. 35, 2 nel senso che i teorici del IV secolo condividessero l'avversione dei Trenta al fatto di lasciare il giudizio dei casi alla discrezione dei giudici. Il cap. 9 della *Costituzione degli Ateniesi* contiene d'altra parte l'affermazione, assai nota, che Solone avrebbe fatto leggi che non erano «né semplici né chiare». Almeno per la prima parte della definizione («non semplici»), non c'è problema; già Solone, in quanto democratico *ante litteram*, era sulla via delle leggi *akribeis*: questo ci dice in sostanza Aristotele. Allora, si può essere d'accordo con Rhodes sulla avversione dei Trenta alle leggi che lasciano troppa materia alla discrezione dei giudici, ma a condizione che si precisi che la discrezione dei giudici (che così i Trenta, come i teorici moderati del IV secolo, respingono), è quella che potrebbe risultare non da una legislazione troppo larga e indeterminata, ma, al contrario, da una legislazione talmente *akribés*, talmente minuziosa, da fornire materia a dibattiti infiniti, e a una decisione fondamentalmente soggettiva da parte dei giurati; dibattiti e decisioni che sono nutriti dagli interventi dei sicofanti, che approfittano della casistica costituita da leggi troppo fitte nel dettaglio. L'accusa mossa a Solone (e parzialmente respinta da Aristotele) viene da parte antidemocratica: l'assenza di semplicità e la casistica esasperata sono il portato della democrazia e dei suoi antecedenti storici. Ma allora si comprende anche l'accusa di oscurità: la chiarezza e la trasparenza erano il fine dichiarato della democrazia nella sua ricerca di esattezza, ma l'oscurità reale, alla prova dei fatti, ne sarebbe, contro ogni migliore intenzione, il risultato storico. La *akribeia* individua, in definitiva, atteggiamenti mentali che, nel loro grado *zero* (o grado *normale*), sono propri di qualsiasi società, ma che, se considerati nel loro valore tendenziale, nella loro potenzialità latente e potente di raggiungere un grado *superlativo* (ed eccessivo, per gli avversari), sono sentiti come tipici della democrazia, tanto più che la precisione casistica è accompagnata da una forma di controllo, che è ancora tipica della democrazia, ma che produce l'eccesso di controllo malevolo, impersonato dai sicofanti. Quantità di leggi, al massimo, e in eccesso; controllo, al massimo, e in eccesso: le due cose insieme sono incluse nell'immagine negativa, applicata storicamente alla democrazia del IV secolo. A questa si

rimproverano in definitiva «troppe leggi, e confuse».

La sicofantia è anch'essa il portato della struttura giudiziaria della democrazia, per la sua tendenza alla chiarezza, alla definizione del caso giuridico nei minimi termini, per il suo spirito di trasparenza e il suo stesso fine di tutela dei cittadini rispetto ad eventuali torti. Ma la tutela dei diritti, esercitata per prevenire i torti, ha i suoi *pro* e i suoi contro: ha il vantaggio di specificare tutta una serie di situazioni, ma fa specularmente crescere – ed è il suo limite – le possibilità di intervento dei sicofanti.

Il sicofante è l'autore di una iniziativa di carattere giudiziario, che presenta l'aspetto del cavillo e della denuncia calunniosa: è, in definitiva, il cavillatore-calunniatore-delatore.

Della parola «sicofante» si danno le interpretazioni più varie: la più diffusa è «colui che denuncia l'esportazione dei fichi». Una delle interpretazioni più accreditate richiama invece che il rito eleusinio prevedeva la carica dello ierofante, colui che «mostra gli oggetti sacri», sui quali veniva tenuto nell'antichità un pudico silenzio; si intuisce in realtà che sono oggetti di aspetto fallico. «Sicofante» viene allora ad essere calco parodistico di ierofante, una parodia profanatrice, che svela il contenuto stesso del rito eleusinio, avvilendone il solenne e segretissimo significato a un gesto osceno. Ma come si arriva, dalla scurrile parodia di un gesto mistico, ridotto agli aspetti naturalistici, che pur esso contiene, alla figura del calunniatore-cavillatore? Sembra piuttosto che la fantasia sbrigliata di qualche interprete abbia avuto la meglio sul buon senso⁵.

Probabilmente aveva invece ragione Augusto Boeckh⁶ richiamandosi a quello che il fico significa in generale per i Greci. Il fico sta per qualcosa che conta poco, sicché il sicofante è colui che denuncia una cosa da nulla, caricandola di un profilo di crimine che non le compete. È chiaro che una proibizione del commercio dei fichi a distanza è un non senso: la possibilità di un tale commercio riguarda piuttosto i fichi secchi (*ischâdes* e *ischadopôles* sono ben attestati nei lessici, più raro sembra in effetti *sykopôles*), i fichi freschi in generale si consumano sul posto. È in sostanza come dire che un tale vada a denunciare una impossibilità logica, che si collega tra l'altro al concetto fondamentale di *su'ka*, «cose da poco». L'immagine del sicofante si porta dunque dietro, come connotazione lata, quella di un commercio di fichi che è un'assurdità e che, se pure esistesse, riguarderebbe delle nullità. Quello dei sicofanti è un problema vastissimo in tutta la storia della democrazia ateniese, soprattutto nel momento di crisi del 404. La prima misura presa dai Trenta tiranni fu di abolire le deroghe riguardanti proprietà ed eredità, a vantaggio della semplicità e della chiarezza, e con effetto di freno sulla sicofantia. Ma, per i Trenta, il momento del consenso è solo quello iniziale; e si deve al fatto che essi colpivano pratiche sentite diffusamente come un male.

2. Rendicontazione e trasparenza

Coerente con le caratteristiche pubbliche della democrazia ora evocate è il posto centrale che, all'interno dell'edificio democratico, è riservato all'idea di *eûthyna*, di «rendiconto» (*euthýnas didónai*, *lógon didónai*, frasi emblematiche a questo proposito). Nei suoi contenuti, nelle sue forme epigrafiche, nella composizione, chiarezza, ordine, leggibilità, nelle «pagine» epigrafiche che produce, nelle sue rigorose forme di datazione, l'epigrafia attica (come le epigrafie ellenistiche che ne dipendono come da un modello), già a partire dagli inizi della democrazia (ai quali appartengono, sembra, i più antichi esempi dell'assai leggibile stile *stoichedón*, cioè delle epigrafi chiaramente incolonnate) mostra una particolare cura nell'espore i testi scritti, razionalmente e razionalisticamente, al controllo pubblico.

Per ciò che riguarda il controllo sui magistrati, d'altra parte, a Sparta, come tutti sanno, i *ghérontes* non sono soggetti a rendiconto (Aristotele, *Politica* II 1272 a 36). Se i re di Sparta sono soggetti a rendiconto, essi lo sono solo in giudizio e non periodicamente, come ha osservato qualche anno fa (1984) P. Carlier nel suo libro su *La Royauté en Grèce avant Alexandre*. Il rendiconto ateniese invece ha scadenze regolari, e perciò risponde perfettamente, almeno in teoria, ad esigenze e fini di chiarezza, di evidenza, di precisione, e nello stesso tempo di quantificazione, di razionalizzazione. L'oggetto dell'azione politica deve essere sottoposto al controllo generale, che deve a sua volta fare astrazione dalla persona dei magistrati, per giudicare obiettivamente le loro

azioni, le loro spese. Il cittadino è abituato a *vedere* (e, se sa leggere, a *leggere*) i testi delle leggi e i decreti, esposti in luoghi accessibili a tutti, e concepiti, anche nelle loro dimensioni, in generale in maniera tale da poter essere «dominati» dall'osservatore nella lettura (certo, se ha la pazienza di leggerli). È per questa ragione che i testi a carattere legislativo sono nella democrazia di dimensioni medie, cioè non tanto lunghi quanto certi testi legislativi delle aristocrazie. D'altra parte, lunghezza e numero di sezioni, sottosezioni, capitoli non hanno limiti in quella branca particolare dell'epigrafia attica, che sono i testi di contabilità. Non ci si può astenere dal notare quale tipo di cultura esprima e propaghi l'enorme diffusione di questo tipo di epigrafia, favorito d'altra parte dalla presenza e dall'uso di un materiale come la pietra, che asseconda, nell'Attica, la diffusione del testo scritto. Basta considerare le liste dei tributi, l'organizzazione delle liste, e anche gli sviluppi che si notano all'interno di esse nelle differenti fasi di elaborazione dei testi: la data inquadra la lista del singolo anno; la formazione in colonna diviene sempre più ordinata e razionale; alla distinzione, nelle prime liste, dell'impero ateniese in tre settori, si sostituisce nel 443 a.C. la ripartizione in cinque, e dopo (altro livello di razionalizzazione quantitativa) in quattro settori, più o meno secondo i punti cardinali. Colui che *saprà* e *vorrà* leggere si troverà di fronte a una serie di piccoli e rigorosi dati aritmetici e finanziari, che corrispondono a una parte determinata (*hexekosté* «un sessantesimo») del tributo federale, parte che è riservata al tesoro di Atena Poliade. Al contrario, vale la pena confrontare con questo modo attico un testo che concerne la Lega del Peloponneso (il solo di natura contabile che ci sia pervenuto da quest'ambito), un testo che era tradizionalmente datato al 427 a.C., ma che si tende ora a spostare agli inizi del IV secolo. Nell'una o nell'altra cronologia, l'esempio è molto istruttivo. La Lega del Peloponneso mostra, verosimilmente, con questo testo di aver appreso qualcosa da quella "scuola di contabilità", di quantificazione pubblica, che ha rappresentato, malgrado tutto, la Lega attica nemica: le espressioni culturali circolano al di là dei confini politici. Ma le differenze restano, e sostanziali. Quale disordine, quale mancanza di razionalità e di evidenza, in questo testo che proviene dalla regione di Sparta! Senza alcun ordine di cifre in colonne, le offerte degli alleati si susseguono, senza distinzione di linee, in una gran mescolanza: denaro, quantità di grano, quantità di uva, tutto alla rinfusa! E ogni volta si ripete il nome dei destinatari delle contribuzioni, con una monotonia impacciata e pesante, soprattutto perché non necessaria, una ripetizione superflua, che sembra indicare una troppo debole esperienza di questo genere di registrazione nella pratica della Lega del Peloponneso.

Rinuncio a trattare in generale il rapporto di Sparta con la scrittura⁷, perché la mia intenzione è qui di mostrare le forme mentali che la pratica quotidiana della democrazia ateniese classica esprime e, nello stesso tempo, induce nell'uomo comune della città democratica. Abitudine a contare, dunque abitudine a leggere, almeno in linea di principio. E lascio anche da parte il problema dell'alfabetismo nella stessa Atene, perché il mio oggetto qui è piuttosto, ancora una volta, quello delle forme mentali che la società democratica sviluppa, non quello di una statistica degli alfabetizzati – a proposito della quale, d'altra parte, io non mi schiererei tra i più ottimisti.

In una certa misura, tutte le società hanno bisogno di "contare", e di controllare i conti, ma la diffusione è più grande in una società democratica e, all'altro estremo, nelle società palaziali, che sono, dal punto di vista della quantità dei testi prodotti, le sole in qualche misura paragonabili con le società democratiche, salvo che il destinatario e la destinazione sono evidentemente molto differenti. L'esposizione pura e semplice, affinché il "lettore qualunque" possa leggere, è e resta un tratto della democrazia. La registrazione palaziale è invece destinata agli archivi del palazzo, al controllo esercitato dai funzionari; in casi particolari serve all'autocelebrazione del despota. Non soltanto privata, questa scrittura palaziale è, in ogni caso, destinata a un «pubblico» che non è lo stesso del pubblico «democratico», un «pubblico» di soggetti o di funzionari o di persone che non hanno, evidentemente, lo stesso tipo di potere che ha il cittadino della democrazia.

E vale la pena di osservare come la «trasparenza», in quanto caratteristica pubblica e primaria della democrazia classica, non si evinca solo *di fatto* dalla documentabile attenzione della *pólis* al rendiconto delle magistrature e al controllo esercitato su di esse, e non sia neanche una qualità surrettiziamente attribuita alla democrazia periclea, sotto la suggestione di una terminologia tanto corrente ai giorni nostri. Proprio nel ritratto politico e morale di Pericle che Tuciddide traccia in II 65 è messa in evidenza, anche in linea di principio (al par. 8), questa qualità: Pericle, secondo lo

storico, poteva permettersi di «guidare in libertà» (*eleuthéros katéchein*, significativo ossimoro) il popolo, perché era *chremátōn* [...] *diaphanós adorótatos* («trasparentemente incorruttibilissimo in fatto di denaro»)». *Diaphanós*: alla lettera: «con trasparenza»; detto, dove ci aspettavamo dovesse esser detto: in relazione a questioni di denaro! L'intero lessico delle «virtù pubbliche» della democrazia era già a disposizione dei Greci.

3. La quantificazione del bisogno

Tutto appare coerente con questo quadro, se ci si rivolge ad altre manifestazioni caratteristiche della democrazia, sul terreno economico e su quello strettamente politico, che rappresentano per la democrazia altrettanti fattori di distinzione dalle altre forme di governo.

Il rendiconto si estende, certo, dalle entrate alle spese, a tutte le competenze della contabilità pubblica e sacrale, a ogni forma di registrazione e catalogazione dei cittadini viventi o dei cittadini morti in guerra. Ma un grande capitolo a parte è quello del bisogno. La novità radicale della politica sociale di Pericle è quella delle indennità pubbliche, dei *misthoí* che non è un semplice trasferimento di denaro, o altra forma di assistenza, da privato a privato, né è fondata sulla generosità individuale. Qui è in atto un processo che si sviluppa interamente al livello del pubblico, perché si tratta di denaro pubblico, che è distribuito come ricompensa per l'esercizio di una funzione pubblica: giurato, consigliere, magistrato, soldato. La differenza profonda tra le due forme di elargizione è ben illustrata nel libro dedicato all'evergetismo nel mondo pagano da Paul Veyne, *Le pain et le cirque*. Paradigmi dell'uno e dell'altro tipo di liberalità sono, nella tradizione antica, Cimone da una parte, Pericle dall'altra. Gli aspetti di clientelismo inerenti alla munificenza del primo sono stati già ben ricostruiti. In un lavoro su *Privato e pubblico nella democrazia periclea* ho inquadrato gli aspetti di pubblicità dell'assistenza sociale promossa da Pericle, nell'atteggiamento generale di quest'uomo politico riguardo al privato e al pubblico, dai comportamenti quotidiani fino alle formulazioni teoriche, che ci sono noti dalla tradizione antica. Ma ciò che attirava più la mia attenzione era l'aspetto di quantificazione e di razionalizzazione, che comporta la pratica assistenziale della democrazia. La liberalità di Cimone, quale rappresentano Teopompo (*FGrHist.* 115 F89) e Aristotele (*Cost. degli Ateniesi* 27, 3), consiste nel lasciare i campi senza sorveglianza a disposizione di «coloro che lo vogliano». I beneficiari dei prodotti dei campi di Cimone sono sconosciuti, indeterminati: ciò che conta, per la tradizione, è la virtù dell'individuo Cimone, molto più della quantità di povertà e di bisogno che è soddisfatta. Alla domanda: «Quante persone su quanti poveri godono dei benefici della generosità privata di Cimone?», non c'è risposta attendibile. Analogamente indeterminato è il numero di persone che godono della «mensa dei poveri» di Cimone, anche se per Teopompo si tratta di tutti gli Ateniesi, per Aristotele (ed è già una forma di delimitazione e di razionalizzazione) soltanto di quelli che appartenevano al suo demo, e che lo volessero. Ugualmente casuale la terza forma di generosità praticata da Cimone, il far dono di vestiti o di spiccioli a poveri che incontrasse per strada. All'interno della democrazia, la posizione di Cimone riproduce forme di elargizione arcaica e aristocratica, anche se qualcosa (ad esempio il rapporto con il demo dei Laciadi o anche l'apertura, «di tipo democratico», inerente all'espressione *ho boulómenos* «colui che voglia») risente del clima della democrazia. Il comportamento di Cimone ha a che fare più con la spontaneità (con il cuore, si direbbe) che con la testa. Non è un caso se, soltanto a partire da (o in rapporto con) l'età periclea e post-periclea, cogliamo cifre di assistiti o pagati dallo Stato ateniese (più di 20.000 per Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 24, di cui 6.000 giudici, 1.200 arcieri, 1.200 cavalieri, 500 consiglieri ecc.: ma i 20.000 sono già in Aristofane, *Vespe* 655-63 con tutti i calcoli relativi).

Nel suo libro sulla *Democrazia degli antichi e dei moderni*, M.I. Finley ha esemplificato una differenza tra le due democrazie, con il richiamo alla presenza, nelle democrazie moderne, di una burocrazia che gli antichi non conoscono. Ora, se questo vuol significare che allo Stato antico, allo Stato greco classico in particolare, fa difetto una struttura burocratica paragonabile a quella che l'evoluzione dell'organizzazione statale e dell'industria ha prodotto all'interno delle società contemporanee, l'osservazione è delle più giuste, ed è del tutto accettabile. Ma se dovesse

significare che radicalmente, e per la sua stessa natura, la democrazia ateniese e classica rifiuti l'idea dell'organizzazione e della quantificazione sistematica, questa tesi ci priverebbe invece di una prospettiva molto importante sugli atteggiamenti mentali e comportamentali propri della *demokratia*: perché lo spirito della «scartoffia» è un aspetto della democrazia, al livello delle forme mentali, e ne caratterizza i comportamenti e i rapporti pubblici. Trasparenza, quantificazione, controllo sono i fini perseguiti e dichiarati, alla luce dei quali si comprendono perfettamente sia la ricerca dell'*akribeia* nelle leggi sia quella della certezza nelle cifre d'interesse pubblico. In tutti questi aspetti è chiaramente all'opera l'idea di una precisione e di una quantificazione, spinta fino all'aritmetizzazione, controllabile e controllata. Se non l'*apparato* burocratico, che certo non c'è, lo *spirito* burocratico è un gravoso portato dell'esigenza stessa di trasparenza e di controllo propria della democrazia: un prezzo inevitabile, da pagare per soddisfare esigenze, che sono fondamentalmente di giustizia; la consapevolezza di questo inevitabile costo può e deve naturalmente portare chi governa a renderlo il meno gravoso possibile.

L'analisi da me proposta, del rapporto tra democrazia e spirito della burocrazia in quanto registrazione – una registrazione voluta e resa pubblica – si convalida delle riflessioni sullo stretto nesso tra Stato democratico e Stato burocratico fatte da Bobbio, con rinvio ad analoga formulazione di Max Weber: «Lo Stato democratico e lo Stato burocratico sono storicamente molto più connessi l'uno all'altro di quel che la loro contrapposizione possa far pensare»⁹.

4. La quantificazione nella decisione politica

E adesso passiamo al terreno sul quale l'assimilazione tra democrazia e quantificazione, democrazia e numero, è più evidente e facile da osservare, quella più esplicitamente sottolineata nelle fonti: la quantificazione nell'espressione della volontà politica nelle votazioni, la legge cioè della maggioranza che prevale sulla minoranza, la legge del numero, in generale.

Il soggetto è di una tale vastità che non mi propongo, evidentemente, di perseguire una qualsiasi forma di sistematicità. Mi limiterò a richiamare come il principio del numero, che è in fondo all'orizzonte di ogni esperienza politica greca (ancora una volta, un bel caso di continuità), si va tuttavia precisando e definendo nello sviluppo politico fino a raggiungere la sua *akmé* nella democrazia del V secolo avanzato, proprio alla vigilia dell'età periclea; ed è qui per converso una chiara prova del fatto che non bisogna mai rinunciare a introdurre, all'interno della linea di continuità, le opportune cesure.

Dalle *Supplici* di Eschilo (v. alle pp. 26 sgg.) si deduce come connotazione fondamentale della democrazia *ante litteram* dell'Argo del re Pelasgo, la quantificazione dei voti, che comporta la distinzione di una maggioranza e di una minoranza. La procedura stessa della *cheirotomia* materializza tutti i valori e le forme mentali che la democrazia porta a piena espressione. La quantificazione che qui ha luogo, significa una determinazione numerica, precisa e puntuale, quale non consentirebbero altre forme di voto o di elezione a noi note. Se si pensa alla procedura di elezione dei *ghérontes* a Sparta, come puntualmente descritta da Plutarco, *Licurgo* 26, 3-5, procedura che, in termini generali, è già enunciata da Tuciddide, I 87, 2 e ripresa da Aristotele nella *Politica* (II 1271 a 10-18), si vede che anche a Sparta c'è una cura per le garanzie politiche; ma la garanzia risiede soprattutto nella obiettività dei giudici nella procedura di «acclamazione», in cui il grado di sonorità è decisivo. I giudici vengono chiusi in un edificio, ascoltano e valutano le acclamazioni che ricevono i candidati (non visti dalla giuria, ma individuati attraverso una numerazione progressiva), e in questo modo decidono, senza essere influenzati né influenzare, quale candidato abbia ricevuto gli applausi più forti. Malgrado le garanzie di obiettività, a questa procedura fa certo difetto quella completa quantificazione, che la *cheirotomia* democratica rende invece possibile. Bisogna esaminare la questione più da vicino. Carlier ha suggerito, nel suo libro, che l'innovazione politica consistente nell'uso del voto maggioritario sia da collegare con la riforma politica. Effettivamente, elementi di quantificazione sono già verificabili all'interno di una *pólis* politica per eccellenza come Sparta: e parlo della Sparta arcaica della pretesa o vera età di Licurgo, perché il clamore, il grido, l'applauso sono sottoposti a una valutazione di tipo *quantitativo*, anche

se rudimentale (*hótoi dè pleiste ghénoito* – [scil. *boé* o *kraughé*]– *toûton anegóreuon* «chi ricevesse il maggior grido», questo proclamavano eletto», scrive Plutarco). Ma molto interessante è anche il modo in cui l'eforo Stenelaida, in Tucidide, I 87, 2, alla vigilia della guerra del Peloponneso, si fa portavoce di un'esigenza che, evidentemente, non è totalmente soddisfatta dalla procedura spartiatata tradizionale. È soltanto in virtù di un perfezionamento (che richiama *fino a un certo punto* una pratica della democrazia) che la valutazione della *quantità* e della *maggioranza* dei voti sarà resa possibile. L'eforo dice che non era possibile distinguere *tèn boèn hopotéra meizon*, «quale grido fosse più forte»: il grido non permetteva dunque di distinguere maggioranza e minoranza; Stenelaida chiede allora che i votanti, rispettivamente, per la pace e per la guerra, manifestino chiaramente la loro opinione. Il perfezionamento consiste nel voto per *diástasis* («discussione»): meno astratta e meno spersonalizzata, certo, della *cheirotomia* ateniese, questa procedura soddisfaceva tuttavia in larga misura l'esigenza di una quantificazione aritmetica, e non soltanto «impressionistica», come era invece nel grido.

La *cheirotomia*, come abbiamo già visto (pp. 29 sgg.), è oggetto di controllo *de visu*, e generale, anche senza contare fino all'ultimo voto: maggioranza e minoranza sono infatti, al primo colpo d'occhio, identificabili, in una *cheirotomia* relativa a *due* posizioni, opposte l'una all'altra. E ancora: la mano tesa, e sollevata, allontana dal viso del semplice cittadino l'occhio e l'attenzione del giudice, concentrati in principio sulla *quantità* che il cittadino rappresenta, sulla sua mano senza viso né segno personale.

La forma democratica del voto è dunque, in definitiva, solo la punta avanzata di esigenze e di esperienze, che maturano nel corso della storia politica greca tutt'intera. Già nel II libro dell'*Iliade* (v. 202), agli uomini del *dêmos* Odisseo ricorda che ognuno di loro non *conta* né in guerra né nel consiglio (*oûte pot'en polémoi enarithmios oût'enì boulêi*)¹⁰.

Sotto l'aspetto negativo, si disegna e si coglie già il destino storico di questo *dêmos*, che sarà di contarsi, e di contare, di affermare la quantità come peso politico. Non ho bisogno di insistere qui, in presenza del bel libro di Pierre Lévêque e di Pierre Vidal-Naquet su *Clisthène l'Athénien* (1963), sullo spirito geometrico, ma anche aritmetico, che presiede all'organizzazione della città e dello spazio civico sotto Clistene, e che non lascia ricondurre semplicemente al pitagorismo tutti gli sforzi di organizzazione quantitativa. Le quantificazioni possono essere di genere differente, secondo lo spirito politico dal quale esse derivano. E se è stato possibile constatare, nel libro citato, le profonde differenze che separano l'*Atlantide* di Platone dal modello dell'Atene classica, questa è un'altra prova delle distinzioni da fare in tema di quantificazione. Niente, forse, ci dà un'indicazione valevole a questo proposito come la distinzione ben nota, operata da Plutarco sulla scia di una lunga tradizione di pensiero greco, nelle *Quaestiones convivales* 719 b, quando oppone all'analogia aritmetica l'analogia geometrica. La prima è fondata sull'attribuzione a ciascuno del suo giusto, sulla base pura e semplice del *numero*; la seconda – che l'autore, come tutti i suoi illustri predecessori, preferisce – attribuisce a ciascuno *secondo i suoi meriti*: geometricamente, cioè in funzione della grandezza, del valore, della quantità che ciascuno possiede già per suo conto e che richiede un trattamento proporzionato. Uguaglianza astratta, generalizzata, spersonalizzata, in cui l'*ison*, l'uguaglianza come dice Plutarco, fonda il *dikaion*, il giusto, nel caso della democrazia (ed è l'*ison* della quantità e della proporzione aritmetica); uguaglianza proporzionata e personalizzata, in cui viceversa il *dikaion* decide dell'*ison*, nell'altro caso. Rinuncio qui a considerare tutti gli antecedenti di questo pensiero nella riflessione matematica e politica nel mondo greco, a partire da Archita, e in generale a partire dal pensiero pitagorico, fino al Platone del *Gorgia* e della *Politica* e delle *Leggi*, ad Aristotele, *Politica*, particolarmente VI 1317 b, fino a Isocrate, in una maniera più o meno esplicita.

Il tema è stato trattato da F.D. Harvey¹¹ anche nei suoi sviluppi tardi e sconcertanti come in Boezio, in una maniera molto chiara. Ma la sua conclusione è forse troppo cauta: «Nessun democratico greco avrebbe detto che credeva nella proporzione matematica; egli credeva nell'uguaglianza pura e semplice, diritti uguali, uguaglianza di fronte alla legge ecc. Gli oppositori *soltanto* interpretavano questi valori come proporzione aritmetica».

Sono d'accordo, in generale, che la teoria democratica non avesse bisogno della teoria della proporzione aritmetica, né traesse da essa vantaggi. Ma, a livello di forme mentali, di atteggiamenti

generali, che riuniscono tra loro tante manifestazioni della pratica democratica, credo che la definizione della fede democratica come fede nell'uguaglianza pura e semplice non renda totalmente giustizia alle manifestazioni qui esaminate. Nei fatti, la «quantificazione» democratica è veramente una forma aritmetica molto pronunciata, una quantificazione controllabile e controllata. Una luce forte, e penetrante fin nei più piccoli angoli, domina tutto lo scenario delle esigenze e degli atteggiamenti mentali della democrazia radicale: *tutti* i casi devono essere messi in bella e puntuale evidenza, nella giustizia; *tutti* i bisogni e tutte le risposte, nell'assistenza pubblica; *tutti* i soggetti sono contati e contanti, e sottoposti a rendiconto, nell'attività politica. Quantificazione, verificabilità, visibilità, trasparenza, astrazione dalla singola personalità, generalizzazione, bilanci sono altrettanti tratti che si accordano bene (al tempo stesso esprimendoli e promuovendoli) con il razionalismo e l'intellettualismo avanzanti nel V secolo. Da una parte, storia della democrazia e storia della ragione si danno la mano, procedono insieme; ma una ragione che sottoponeva tutto e tutti a una luce di tale forza, poteva essere, e in effetti fu, accusata a sua volta di una crudeltà eccessiva; l'astrazione e la liberazione dell'individuo potevano essere avvertite, nella riflessione teorica, come una nuova forma di coercizione. L'esigenza di chiarezza della democrazia poteva comportare alcuni rischi, nonostante le migliori intenzioni: ma certo il rischio maggiore che la democrazia corse fu quello della deformazione da parte dei suoi avversari.

5. Ancora su maggioranza e unanimità

Già nel I capitolo (pp. 26-9) abbiamo toccato il problema, in relazione alle *Supplici* di Eschilo. Nel suo saggio la Ruzé mostra come nell'*Iliade* il desiderio dell'unanimità arrivi quasi all'ossessione: bisogna che si manifesti in maniera palese l'approvazione da parte di tutti, e che tutti siano coinvolti. In caso di disaccordo, l'autorità stessa è impotente a imporre la sua volontà. Se poi l'opinione del capo si oppone a quella della comunità, come nel I libro dell'*Iliade* per Agamennone e nel XVIII per Ettore, è il dramma per tutti. Eppure, il fatto che l'autorità possa avere difficoltà a far applicare immediatamente la sua volontà, rientra nella concezione greca, secondo cui le decisioni che riguardano una molteplicità di soggetti debbono essere prese almeno con un minimo di partecipazione dei soggetti medesimi, che rappresenta, nella coscienza dei Greci, un processo difficile. È chiaro che la rappresentazione poetica, che richiama probabilmente situazioni reali, deve mostrare tutti gli aspetti umani, psicologici e drammatici della formazione del consenso. Ma che l'autorità sia impotente ad imporre la sua volontà è difficile da ammettere per la maggior parte delle scelte che l'assemblea omerica fa.

Tuttavia l'assemblea dell'esercito greco può non capire, nel I libro dell'*Iliade*, il volere di Agamennone, quando si precipita alle navi con l'intento di tornare a casa, ma poi viene violentemente richiamata all'ordine e finisce con l'assecondare il vero disegno di Agamennone, che è il mettere alla prova la solidità psicologica del suo esercito. È un momento drammatico di divaricazione tra l'intenzione del capo e la volontà istintiva dell'assemblea: poi però tutto si ricompone. Dire che in tale situazione il sovrano è fortemente condizionato dall'assemblea è in verità rovesciare i termini della questione. Più che un conflitto, è presente semmai l'idea che si debba votare all'unanimità perché l'assemblea ha un ruolo di convalida della decisione del capo: stenta ancora a vedersi una pluralità di soggetti che si possano democraticamente diversificare nella scelta.

Nell'*Odissea*, al libro XXIV (forse del VII secolo), quando si arriva al confronto fra i sostenitori di Odisseo e gli altri in città, i partigiani della soluzione pacifica sono – dice il testo omerico – «più numerosi della metà», *hemiseon pleious* (v. 464). Non vale ancora la volontà maggioritaria, eppure si profila, in *Odissea* XXIV, l'idea di una spaccatura del corpo civico e di una vittoria della maggioranza. A livello di forme mentali, già sta emergendo l'idea di una città che si divide e di una maggioranza che vince, anche se, per rendere efficace la sua volontà, questa si vede costretta a procedere a una ulteriore azione di violenza.

Non credo si possa dire che nell'*Odissea* emerga una società aristocratica, perché questa esiste fin dai primi secoli post-micenei: va semmai emergendo allora una più articolata funzione politica

del *dêmos*. Tra l'VIII e il VII secolo il vertice basilico va scomparendo, per lasciare il posto ad una aristocrazia repubblicana. Ma il *basileus* era già un *primus inter pares*, membro dell'aristocrazia medesima. La novità è proprio nell'assemblea, che comincia a far sentire la sua voce in maniera meno indifferenziata. Si passa quindi dal livello della acclamazione, della *iaché*, il «grido» iliadico, a una capacità di intervento dell'assemblea popolare, che, per esempio, diventa garante dei diritti ereditari di Telemaco. D'altra parte qui, pur nella situazione di violenza del contesto narrativo, l'idea di maggioranza e minoranza già comincia ad apparire. Per la Ruzé va apprezzata soprattutto la incapacità a sormontare un disaccordo persistente. Tuttavia il fatto che una maggioranza, per far valere i suoi diritti, debba qui eliminare fisicamente una minoranza, non può essere preso a conferma dell'idea che non si riesca ancora a concepire la decisione se non in termini di unanimità. Con altrettanta ragione si può dire che questo esito violento è la resa abnorme, trascinata dal contesto narrativo, del principio di maggioranza.

L'idea di preminenza della maggioranza sembra quindi, nonostante tutto, affermarsi già in epoca omerica. Una verifica può venire da un altro contesto ambientale «arcaico», quale Sparta. Già in questo caso si profila, come abbiamo visto, nell'elezione dei *ghérontes*, un'idea, benché non così rigorosa come nella procedura democratica, di maggioranza: infatti, chi avesse ottenuto il grido più forte, veniva eletto. L'idea è che ci sia una acclamazione più forte perché maggiore è il numero di coloro che applaudono. E che il principio non si riesca sempre ad applicare con rigore è evidente, come mostra l'episodio, sopra ricordato, dell'eforo Stenelaida, alla vigilia della guerra del Peloponneso. Evidentemente anche nelle società aristocratiche è già avvertita, all'altezza dell'anno 432/1, la lezione dell'esigenza di una verifica più rigorosa. Dal canto suo Aristotele, nella *Politica* (II 1270 b 28, 1271 a 10), parla del modo *paidariódes*, infantile, in cui si procedeva all'elezione delle magistrature a Sparta, dove l'espressione vocale continuò a lungo a prevalere sull'espressione rigorosamente quantificabile.

Non c'è dubbio che *cheirotónia* e *psephophoría* siano due modi più avanzati, quanto a rigore di controllo, rispetto alla pura e semplice *boá*. Tuttavia, rispetto ad Omero già questa è una scelta, una possibilità di far valere una volontà. Al livello omerico iniziale, infatti, l'assemblea è quasi un ente collettivo, necessario perché tutto sia valido. Naturalmente, data la molteplicità dei soggetti, il «sì» può non essere immediato nelle situazioni reali, e questo giova alla rappresentazione poetica. Così, nei poemi omerici il silenzio e la contestazione possono segnalare l'ostilità, ma la maggioranza può vincere sulla minoranza al punto da imporre l'azione.

A qualche secolo di distanza dai poemi omerici, Erodoto fa sentire il cammino percorso. Ma la varietà delle situazioni descritte dallo storico corrisponde alla materia trattata o alla sua propria mentalità, al suo ambiente? L'opera di Tucidide forse consente di dare una risposta.

In molti casi Tucidide, quando si attarda su un dibattito, fornisce notizie sulle circostanze dell'assunzione di una decisione. La regola è ormai il voto, la cui menzione generale è preceduta da un participio passato che indica come, prima di votare, si sia ascoltata e discussa una proposta. In particolare, tra i casi quasi drammatici cui fa riferimento la Ruzé, si segnala il dibattito consacrato alle pene da infliggere ai Mitilenesi ribelli (III 49) nel 428/7: si tratta di decidere se si debba ritornare sul voto precedente (36, 2), nel quale era stato deciso il massacro della popolazione di Mitilene. Nella seconda votazione le due opinioni – dice Tucidide (49, 1) – si equivalsero quasi, ma prevalse quella di Diodoto, che suggeriva ai magistrati incaricati di stimare l'importanza relativa delle mani alzate, in direzione di un comportamento un po' più moderato del precedente. Il fatto che venga sottolineata la vittoria della maggioranza non va visto formalisticamente, come prova che in quest'epoca basti un 51% (come ci esprimeremo sempre, arrotondando, per comodità, la più esatta indicazione che sarebbe: il 50% dei voti più 1) per legittimare pienamente le varie decisioni; qui si tratta invero di bloccare una decisione terribile, ed è ancora una volta una decisione su diritti *fondamentali* fortemente minacciati: l'unanimità sarebbe l'ideale, la maggioranza però deve bastare.

Nelle società moderne una maggioranza del solo 51% non turba più in modo particolare. Si tratta di società di vasta uniformità ideologica, con un forte concorso al centro della politica di grandissima parte del corpo politico. Il risultato è la forte astensione degli elettori, all'interno di quel blocco che è al centro della politica e che condivide alcuni principi generali. All'interno di tali società una maggioranza anche del solo 51% viene considerata come un esito del tutto legittimo, e

semmai una maggioranza dell'80-90% desta imbarazzo, se non sospetto.

Il problema è se gli Ateniesi considerino fisiologico che una serie di decisioni siano prese con una maggioranza del 51%. In situazioni del V secolo, su decisioni che mettono in gioco grandi emozioni o che hanno portata complessiva come quelle riguardanti la pace e la guerra, non è facile parlare di «partiti». È vero che dalla metà circa del secolo si vanno creando aggregazioni simili ai moderni partiti, ma siamo ancora all'inizio della storia, all'inizio di un processo di articolazione ideologica. In Plutarco, *Pericle* 11 si afferma che la spaccatura, al di là delle venature dei primi decenni del V secolo, si va formando soprattutto al momento della contrapposizione tra Pericle e Tucide di Melesia¹².

L'affermazione progressiva del principio maggioritario nel mondo greco è un dato innegabile, ma si devono adottare due correttivi. Il primo è che *già a livello molto arcaico* figurano elementi di decisione maggioritaria. La Ruzé stessa ammette, sulla base del frammento della *Grande Rhètra* attribuito a Tirteo (*démou dè plêthei niken kai kártos hêpèsthai* (3 a), «la vittoria e la superiorità appartengano alla maggioranza del popolo») che dal VII secolo gli Spartani avrebbero accettato la sovranità della maggioranza del popolo. Ma nell'espressione *démou dè plêthei* è difficile capire se *plêthos* stia a indicare una maggioranza reale o la totalità del popolo: e forse proprio quest'ultimo è il senso in Tirteo. Noi abbiamo in realtà un chiaro indizio dell'intervento di un principio di maggioranza nelle procedure spartiate ricordate, vale a dire quello secondo cui viene eletto chi riceve *pleiste boè kai kraughé* (in Plutarco, *Licurgo* 26, 5): le procedure sono presenti, dunque, anche nelle società aristocratiche, benché non siano così rigorose come in democrazia. D'altra parte, l'ideale resta sempre quello dell'unanimità o della larga o larghissima maggioranza, a meno di trovarsi, in un caso come quello dell'Oreste eschileo, di fronte a un procedimento che tocca lo statuto dell'individuo, e quindi diritti elementari.

Tra gli esempi riportati dalla Ruzé¹³ interessante risulta quello tratto da Tucide, VI 24, 4, relativo al dibattito che precede ad Atene la spedizione in Sicilia del 415 a.C. La maggioranza riesce a paralizzare eventuali oppositori con una sorta di terrorismo morale. Ma il fatto che si riesca a rappresentare una situazione in cui la maggioranza vuole la guerra a tutti i costi, potrebbe anche dire, a mio avviso, l'insoddisfazione di Tucide per il principio stesso della maggioranza, e il suo desiderio di una eventuale unanimità, in una decisione di tale portata.

Eschilo, dice la Ruzé¹⁴, sensibile alla conquista della maggioranza, combina volentieri realtà mitica e situazione contemporanea: il re di Argo convince il popolo ad assecondare le suppliche delle Danaidi, precedentemente considerate, perché qui regna la legge dello scrutinio popolare, in cui prevale la maggioranza. Ma è anche da sottolineare che le supplici domandano: «dove è andata la maggioranza?», e che la risposta è: niente maggioranza, è stata una selva di mani alzate, è stata l'unanimità. Una decisione sacrosanta sembra insomma reclamare, agli occhi del democratico, una *larga* maggioranza o addirittura l'unanimità. Altrove (nelle *Eumenidi*) la decisione viene presa con un voto solo di maggioranza, perché si tratta di salvare una vita. Potremmo dire che fosse stata acquisita la coscienza di una maggioranza come ideale politico, solo se essa maggioranza, eventualmente al 51%, decretasse la morte di Oreste e il poeta per ipotesi aderisse alla decisione! La verità è che nella società del V secolo le tendenze unanimistiche (o quasi-unanimistiche) sono ancora forti.

La democrazia moderna vede il rapporto tra maggioranza e opposizione non solo come problema di tutela dei diritti della minoranza, ma anche come reversibilità del rapporto: è quel che si chiama alternanza, o semplicemente reversibilità dei ruoli. Nella *pólis* c'è meno l'idea del succedersi di un partito all'altro, al governo: di fatto, ci sono «ondate» di uomini legati da amicizia, tra loro o con altri personaggi, che si succedono; ma il problema della reversibilità di ruoli si pone di meno, perché i ruoli politici da un lato sono ben più che reversibili, essendo addirittura rotanti, e la rotazione è appunto il *massimo* della reversibilità; in virtù del sorteggio, d'altra parte, il sistema antico per un certo verso è perfino più stabile, perché è «stabile» (nel senso di «ininterrotta») la reversibilità.

Quello antico è un pluralismo di soggetti individuali o di piccoli gruppi: c'è minore mediazione di grandi raggruppamenti, quali i partiti politici di epoca moderna. Il conflitto è tutto più incentrato sulle persone.

La vocazione quasi-unanimitaria che si riscontra già nelle procedure di votazione pone ulteriormente il problema della esistenza di tratti «totalitari» nella democrazia antica. Ma occorre tener conto che c'è meno materia, nella democrazia antica, per un pluralismo di grandi raggruppamenti sociali, come ve ne sono in epoca moderna, perché alcuni di questi gruppi sono già fuori della *pólis*: donne, schiavi, stranieri, minorenni. Quel che resta, si lascia quindi più facilmente ricondurre a un'omogeneità di comportamenti, di scelte, di situazioni di diritto.

Decreti di età ellenistica contengono dati numerici riguardanti le votazioni. I risultati sono ancora di quel tipo largamente maggioritario o quasi-unanimitario, che abbiamo già detto. Così, in un decreto di Claros, in Asia Minore, che conferisce onori a Hermippos, su 1.342 votanti, ci sono 1.326 sì e 16 no. E nello stesso decreto, non a caso, ricorre la parola *demokratia*, che qui senza alcun dubbio dice l'orizzonte politico di libere scelte. Altri dati provengono da decreti di Priene, di Colofone e altre città dell'Asia Minore: è questo un terreno in cui si incontrano e saldano, e maturano insieme, l'influenza attica, la tradizione ionica, nonché la generalizzazione dell'idea democratica, propria appunto dell'età ellenistica¹⁵.

6. Il calcolo dei voti e i diritti della persona

Riguardo al funzionamento dell'assemblea, un elemento di discussione assai vivace è legato all'affermazione della *Costituzione degli Ateniesi* aristotelica (44, 3) relativa ai compiti dei proedri, cioè dei pritani presidenti della riunione dell'assemblea, i quali *tās cheirotónias krínousin*, «giudicano/valutano le votazioni fatte per alzata di mano». Si tratta di una valutazione *complessiva* di sì e di no, di maggioranza e minoranza, ovvero si tratta di conteggio dei voti uno per uno? «E tutto il resto amministrano [*dioikeîn* vale «amministrare», «gestire», ma con una oculata suddivisione della materia], e sono anche “sovrani del lasciar andare” [quelli che dicono: «L'assemblea è sciolta»]. Essi introducono il *programma* e alla fine chiudono i lavori; tutti insieme regolano la *eukosmía*, cioè l'ordinato andamento della riunione, dicono di cosa si deve trattare e contano/valutano i voti». In mezzo a queste operazioni formali che inquadrano la seduta, c'è la riunione dell'assemblea, che discute e vota.

L'idea del rigoroso conteggio dei voti è il corrispettivo tecnico dell'idea di maggioranza e minoranza. Ora, il principio del computo preciso opera tutte le volte che è in gioco la condizione della persona, e perciò il caso tipico è la situazione giudiziaria. Sotto questo aspetto non ci sono differenze nette tra assemblea, o consiglio, e tribunali, perché anche il popolo in assemblea è talora investito di funzioni che si presentano come giudiziarie; ciò riguarda non solo il popolo in assemblea, ma anche il popolo nel consiglio. Ci sono, infatti, anche competenze dell'assemblea e del consiglio che riguardano le singole persone e il loro statuto; quindi, certo, le possibilità di punizione, ma anche fatti non drammatici, e tuttavia altrettanto importanti, come il conferimento di onori significativi (ad esempio, un decreto di concessione di cittadinanza). Mi pare chiaro che in questi casi si riaffermi la necessità di un computo rigoroso dei voti espressi, che si realizza al meglio con dei piccoli oggetti (*psêphoi*), che evidentemente facilitano un conteggio aritmetico.

Si è accennato al problema sollevato dall'affermazione di Aristotele sul compito dei proedri (44, 3). Credo si debba concordare con coloro che ritengono che vi fosse in assemblea non un computo preciso, aritmetico, della maggioranza, ma una valutazione d'insieme, «a occhio». Vari argomenti incoraggiano questa interpretazione. Ci sono argomenti tecnici, addotti da Hansen contro la tesi «rigorista», che ammette un sorteggio dei proedri «per settori»¹⁶. Ciascuno dei proedri si assume, per Boegehold, il calcolo di un settore dei 6.000 cittadini riuniti nell'assemblea; poi i nove si riuniscono in consiglio, sommano, e vedono se la proposta è stata approvata o no.

L'idea della suddivisione del complesso dell'assemblea riunita nella Pnice in settori diversi, ciascuno dei quali diventerebbe oggetto di computo, è basata su dati archeologici che non si riesce a trascrivere immediatamente in dati storici, cioè sulla traccia dell'esistenza di punti di inserimento per stele nella superficie rocciosa della Pnice. Ma si trattava anche di settori elettorali? Ci sono ragioni pratiche che scoraggiano questa teoria. Se ognuno dei proedri avesse dovuto contare 600 mani, prima i sì e poi i no, e poi riunirsi, il tempo richiesto sarebbe stato di gran lunga superiore a

quello che sembra essere stato destinato alle riunioni dell'assemblea. In uno scolio all'orazione *Contro Midia* (par. 2) di Demostene si legge:

«Il voto di condanna (*katacheirotónia*) avviene così: l'araldo dice: colui il quale ritiene che Midia sia colpevole, alzi la mano. E allora quelli che volevano alzavano la mano, e questa si chiamava *katacheirotónia*. La votazione per stabilire l'assoluzione invece è questa: chi non crede che Midia sia colpevole alzi la mano. Allora alcuni la alzano, e questa si chiama *apocheirotónia*. Poi contavano tutte le mani e allora l'araldo (*kêryx*) vedeva quali fossero di più, quelle di chi diceva che era colpevole o quelle di quanti dicevano che non lo era. E, a seconda dei voti che risultavano prevalenti, quello era il parere vincente».

Hansen, data la sua convinzione che il *cheirotónias krínein* del cap. 44,3 della *Costituzione degli Ateniesi* aristotelica sia una valutazione globale (e in questo consenso), tenta ovviamente di sminuire il valore di questa testimonianza, argomentando con un'osservazione tecnica che lascia per sé luogo a qualche dubbio. A suo parere, nello scolio al *Contro Midia* è certo stabilito che i voti erano contati, ma sarebbe singolare il fatto che il funzionario responsabile del conteggio fosse il *kêryx*. Questo non si accorderebbe con il fatto che nel IV secolo i proedri erano incaricati di valutare le *cheirotóniai*. Il *kêryx* nel periodo classico era personaggio insignificante, e assurde invece a grande dignità nel periodo romano, fino a diventare uno dei tre più importanti funzionari di Atene.

Non si può essere sicuri che una figura che esiste nell'assemblea non potesse in qualche caso essere incaricata di svolgere funzioni che di norma svolgevano altri. Ora, se il *kêryx* non esistesse in assoluto in epoca anteriore a quella romana, l'argomento avrebbe una certa forza: ma esisteva. Nella stessa versione, certo poetica, dell'assemblea di Argo nelle *Supplici* di Eschilo (al v. 622), con il termine *kletér* sembra farsi riferimento al *kêryx* come sollecitatore o come banditore eventuale del risultato della votazione (cfr. *supra*, pp. 19 sgg.). Hansen avrebbe potuto portare in realtà un argomento più sostanziale in favore della sua tesi, che in assemblea di norma *non* si contassero i voti uno per uno: nel caso di Midia, infatti, si tratta di una valutazione di colpevolezza o non colpevolezza di un singolo; siamo di nuovo nel campo dei diritti della persona. Ogni volta che c'è una scelta *ep'andri*, sulla singola persona, scatta, come abbiamo già osservato, un garantismo aritmetico.

Hansen adduce anche acute considerazioni di ordine "tecnico" per la sua ragionevole tesi di un computo solo approssimativo dei voti espressi con alzata di mano. Un calcolo rapido comporta per ciascuna assemblea circa 20/25 votazioni, il che significa in totale 5-6 ore. Questo comporterebbe, nel caso di un computo rigoroso, una durata giornaliera di un'assemblea da 5 a 10 ore; e nel giorno dell'assemblea c'erano spesso anche fatti di ordine religioso, riti da compiere, per non contare la riunione della *boulé*, che è ragionevole ammettere avesse luogo lo stesso giorno dell'assemblea¹⁷.

Ma le spiegazioni *tecniche* non sono mai di per sé sufficienti a dar conto degli sviluppi politici. Le cose precedono le forme e gli aspetti tecnici. La spiegazione va ricercata in un dato più generale di ordine storico-politico. Esiste, nella democrazia antica, una forte vocazione – almeno in sede assembleare – alla costituzione dell'unanimità, o almeno, di fatto, di una larga maggioranza: una sorta di prevalente *routine* approvatoria. In realtà il progresso – nel senso neutrale di fase successiva della storia della procedura democratica – guadagna via via l'estensione del principio della maggioranza, e perciò del principio aritmetico, al maggior numero di decisioni possibile. Nella democrazia originaria però, in cui non ci sono ancora veri partiti, non esistono cioè ancora le condizioni per un partito inteso come organizzazione stabile, o almeno come espressione di una tendenza politica di una qualche stabilità, non esiste, o esiste assai poco, l'uso o l'esigenza di contrapporre e verificare nettamente una maggioranza e una minoranza; il ruolo della minoranza sarà stato esiguo e assai difficile in queste condizioni: con questo quadro di scarsa o nessuna articolazione in partiti è coerente anche una larga vocazione unanimistica. I confronti con i casi di democrazia diretta del mondo contemporaneo – laddove nel mondo contemporaneo si ricreino condizioni politiche formalmente analoghe a quelle antiche – portano in questa direzione. In fondo, è solo un dettaglio tecnico il problema se la *cheirotónia* fosse non computabile, o non computata, fino alla precisione aritmetica, o se invece fosse possibile una sua valutazione a occhio. La valutazione rigorosa è possibile, anzi indispensabile, quando si è sul filo del 51%; ma quando la norma è quella di una larga maggioranza, diventa superfluo il rigore; se le cose stessero

diversamente, le cose stesse solleciterebbero una tecnica diversa, di computo preciso.

Il verbo *krinein* usato da Aristotele, certo, non basta a indicare una procedura di rigorosa distinzione voto per voto, e *può* filologicamente significare una valutazione globale¹⁸.

7. Rotazione e continuità: esorcizzazione ed esercizio del potere

Riguardo alla scelta dei magistrati, Aristotele scrive nel cap. 43, 1 della *Costituzione degli Ateniesi*: «Tutte le cariche riguardanti l'ordinaria amministrazione [gli Ateniesi] le rendono sorteggiabili, tranne il tesoriere dei fondi militari, gli addetti al *theorikón* e il curatore delle fonti». È evidente la valorizzazione di determinate competenze. «Queste cariche le eleggono per alzata di mano, e gli eletti per alzata di mano governano dalle Panatenee alle Panatenee. Per alzata di mano eleggono anche tutte le cariche militari». Ne emerge che gli addetti alle casse fondamentali dello Stato (la cassa militare, la cassa per l'assistenza pubblica), e inoltre i sovrintendenti alle acque, non sono designati per sorteggio, bensì mediante alzata di mano. Sono cariche relative alla sicurezza, che possono riguardare, in determinati casi, la sopravvivenza stessa della città.

Quanto alla loro durata «dalle Panatenee alle Panatenee», si discute molto se si intenda parlare di una durata quadriennale o annuale¹⁹. In realtà una durata quadriennale viola la norma costituzionale della rotazione annuale; ogni anno gli Ateniesi cambiavano tutto. Vero è che si poteva in alcuni casi essere rieletti: è il caso di Pericle, il quale ebbe un trentennio di dominio, con 15 strategie dal 443 al 429. La possibilità di rielezione, soprattutto quando l'elezione avviene non per sorteggio ma per designazione nominale, consente una certa continuità di governo. Ci sono, nella città democratica, collegi magistratuali, ma non esiste, come sarà nei regni ellenistici, un vero e proprio gabinetto. Il sovrano ellenistico ha un primo ministro, un ministro delle finanze ecc., che costituiscono una sorta di gruppo scelto di governo, raccolto intorno allo stesso «primo ministro».

Pericle, che non è primo ministro di un governo, conserva la sua funzione di stratego, guadagnando in esperienza, e in capacità di controllo dell'opinione, attraverso la continuità. Manca dunque un'istituzione al vertice che garantisca la continuità: il potere si rinnova di anno in anno. C'è tuttavia, già nella democrazia periclea, un certo *staff* politico, che diventa la cinghia di trasmissione verso l'opinione pubblica. È il periodo in cui nasce la propaganda politica, ma in cui si verifica anche la violenza delle opinioni: l'unica forma di violenza che la democrazia sembra permettere. Anzi, proprio con l'avvento della democrazia periclea nasce la diffamazione politica. È in qualche modo, e paradossalmente, rispetto alla violenza fisica, un progresso, che fonda però anche un modello di comportamento. È molto probabile che tante rappresentazioni negative di avversari del gruppo di Pericle nascano proprio da questa nuova violenza, che è verbale e d'opinione, della democrazia periclea (penso alle tradizioni infamanti su Cimone e la sorella, ma anche sullo stesso loro antenato Ippoclide).

La cultura greca avversa il potere, ne ha una nozione tragica o propriamente demoniaca, e come tale in modi diversi lo esorcizza. Altre culture hanno una nozione più positiva del potere: ma il rapporto così caratteristicamente negativo, che i Greci hanno col potere, trova la sua motivazione nel fatto che la cultura greca è fondamentalmente una cultura della coscienza. Potere-coscienza è la grande polarità che attraversa la storia delle società organizzate, una polarità riconducibile in parte alla dicotomia tra ciò che è ufficiale e, in senso generale, pubblico, e ciò che è sensibilità, reattività, resistenza individuale.

8. L'ostracismo: un'ipotesi sulla sua prima applicazione

L'esorcizzazione del potere opera nella maniera più chiara e incisiva nella procedura dell'ostracismo, che del potere previene persino la formazione. Del tutto coerente con la direzione della prima democrazia, di opposizione alla tirannide, al potere di un solo, è l'ostracismo, almeno nell'uso che se ne fa nei primi tempi (dal 486, per alcuni anni). Via via che la lotta si radicalizza

all'interno della nuova forma costituzionale, tra l'ala popolare e l'ala dei notabili, e via via che si va sviluppando un'ideologia sociale, che laceri l'unità politica, l'ostracismo cambia funzione: diventa strumento di lotta fra orientamenti o partiti diversi. Ciò appare ancora in forma embrionale all'epoca di Aristide e Temistocle, ma si definisce meglio tra gli anni Sessanta e Quaranta del V secolo, all'epoca dell'opposizione tra Pericle e Cimone, e, ancor più, tra Pericle e Tuciddide di Melesia. L'ultimo caso noto di ostracismo ad Atene, è quello di Iperbolo, nel 418/7 a.C.

Questo è il quadro complessivo; ed è proprio da questo che ricaviamo indicazioni anche per il periodo più oscuro della storia dell'ostracismo, quello che intercorre tra l'istituzione dell'ostracismo (epoca di Clistene 508/7) e la sua prima applicazione. Proprio se si considerano il carattere ancora acerbo della lotta politica, l'assenza di una vera contrapposizione di gruppi politici all'interno della recente democrazia, e i rischi realmente possibili, cioè le reali candidature a un regime dispotico, si arriva anche a dare una giustificazione del ritardo di un ventennio nell'applicazione di quella legge, ritardo che ha fatto tanto dubitare – probabilmente senza fondato motivo – della storicità della paternità clistenica dell'istituto. L'esitazione di un ventennio appare invece plausibile, se si considera la forma del conflitto politico in quei primi anni.

Sulla procedura dell'ostracismo lo studio fondamentale resta quello di R. Thomsen (1972), nel quale si mostra come il dato aristotelico sulla sua prima applicazione nel 487/6 abbia una base di legittimità²⁰. Diversamente, in una prospettiva ipercritica, si vuole che l'ostracismo fosse stato adottato nel 487 o 486 per la prima volta, perché *introdotto* intorno a quella data, e non all'epoca di Clistene, 20 anni prima. Ma non c'è ragione di negare quanto la tradizione dice su una istituzione rimasta disattesa per alcuni anni: essendo essa soprattutto rivolta a salvaguardare dalla tirannide la nuova democrazia, è comprensibile che, dopo la cacciata di Ippia (511/0), la città si stringesse in una sorta di solidarietà contro il tiranno, che era ormai all'esterno della città, ma ancora vivo ed attivo (si pensi alla presenza di Ippia ancora a Maratona nel 490), senza che si dovesse ancora applicare all'interno alcuna misura di salvaguardia. C'è dunque una logica nel rinvio dell'applicazione dell'ostracismo a dopo Maratona. Soltanto dopo la morte del tiranno diventava infatti urgente per gli Ateniesi cominciare a colpire persone che potessero, quasi surrogati di Ippia, accampare propri diritti. Thomsen aggiunge, in favore della tradizione, argomenti archeologici. Egli prende in considerazione le diverse teorie riguardo al ritardo nell'applicazione dell'ostracismo, di J. Carcopino e di D. Kagan, secondo cui l'ostracismo fu istituito nel 508/7 perché si temeva che le classi *popolari* potessero mostrarsi fedeli ai Pisistratidi. Secondo Thomsen l'ipotesi sarebbe insostenibile, dal momento che le operazioni compiute dagli Alcmeonidi nel tentativo di rientrare ad Atene, compreso l'appello agli Spartani – con conseguente cacciata di Ippia –, avevano guadagnato il più largo consenso *popolare*. La riforma di Clistene, inoltre, aveva prodotto una totale trasformazione della città, una sua vera e propria rifondazione: la creazione di tribù di carattere territoriale e il ruolo portante attribuito alle unità amministrative locali – i *demi*, assimilabili ai nostri comuni – creavano un ponte tra città e campagna, che costituiva la base per un largo consenso.

Quanto all'idea di H. Swoboda²¹, secondo cui la legge non fu messa in uso perché, data l'incerta situazione dei "partiti" dopo la sua approvazione, nessuno di essi sarebbe stato sicuro dell'esito dell'*ostrakophoria*, ad essa Thomsen giustamente replica negando una presenza di *partiti* politici nel 508/7. Perché si assista a una vera divaricazione, che produca qualcosa di simile ai nostri partiti politici, bisogna infatti arrivare agli anni Sessanta, quando si profila la democrazia radicale, da un lato, e si enuclea un gruppo conservatore-moderato, pur all'interno della democrazia, dall'altro. In effetti, questa democrazia clistenica, che sarà un modello persino per il regime oligarchico del 411, è soprattutto un grande rivolgimento istituzionale e costituzionale, che coinvolge il popolo, contro la prospettiva del ritorno del *tiranno* o di persone che l'appoggino. Anche riguardo all'impero navale, è chiaro che all'inizio esisteva un accordo generale, probabilmente perché non si era ancora compreso da parte di tutti quale sarebbe stata la ricaduta sociale e politica della sua costituzione. Quando questa consapevolezza ci fu, seguì la divaricazione, e addirittura una netta condanna di quelle battaglie navali, come Salamina e l'Artemision, che "avevano fatto vincere Atene ma portato alla sua rovina".

La soluzione di Thomsen è, dunque, che non esista nel 508/7, una vera opposizione tra politici

rivali, tale da richiedere una *ostrakophoria*²².

Vi è, tuttavia, da considerare un altro argomento, al quale Thomsen stranamente non ricorre: Ippia, nei primi anni del V secolo, era in vita, e attivissimo. Rientrato in Grecia poco prima del 500, egli cerca di tornare ad Atene con l'aiuto degli Spartani, ma la Lega peloponnesiaca non dà il suo assenso; partecipa poi, nel 490, alla spedizione che finisce a Maratona. Pertanto, le ambizioni di tirannide erano, in quel primo ventennio dopo il 508/7, per la natura stessa delle cose, alquanto contenute, dal momento che l'esito di una eventuale restaurazione tirannica sarebbe stato a vantaggio di Ippia; candidati diversi avrebbero avuto poche *chances* e quindi non costituivano un gran rischio, da cui difendersi con l'ostracismo. L'adozione, all'interno della città, di misure contro personaggi aspiranti a un potere personale sarebbe stata in quel tempo fuori luogo, sia perché non c'era un vero partito filotirannico con base popolare, sia perché il nemico, l'aspirante alla tirannide (Ippia, appunto) c'era, ma era all'estero. E contro una minaccia che incombeva dall'esterno le difese potevano essere solo quelle militari, di sempre. Perciò non era il caso di fare uso di uno strumento, come l'ostracismo, pensato contro minacce *interne*, né è un caso, d'altra parte, che, dopo la morte di Ippia, l'ostracismo colpisse, secondo una perfetta logica politica, proprio Ipparco di Carmo, della famiglia dei Pisistratidi.

9. I «modi» dell'uomo democratico

Aristotele tratta delle procedure dell'ostracismo nel cap. 43, 5 della *Costituzione degli Ateniesi*. Riguardo al contesto politico-culturale di questa pratica, di particolare interesse è il cap. 7 (5 sg.) della *Vita di Aristide* plutarchea. Quando nella sesta pritanìa si decideva che fosse opportuno ricorrere alla procedura dell'ostracismo:

«ognuno dei cittadini, preso un coccio, vi scriveva sopra il nome del cittadino che voleva se ne andasse – la *metástasis* era tuttavia limitata a dieci anni –; lo portava poi in un luogo dell'*agorá*, provvisto tutto intorno di una barriera. I magistrati prima contavano il totale degli *óstraka* [*diarithmeîn* significa «contare uno per uno»: ecco uno dei casi in cui si ha un conteggio minuzioso, proprio perché è in gioco lo statuto, e dunque il rischio di pena, di un individuo]; se coloro che portavano gli *óstraka* erano meno di 6.000, la votazione per l'ostracismo non era valida. Poi mettevano separatamente ciascuno dei nomi, e bandivano per dieci anni quello il cui nome fosse stato scritto dalla maggior parte delle persone, e che però continuava a fruire delle sue proprietà».

Su una pratica così schiettamente e duramente democratica, è naturale che si possano misurare forme mentali e comportamentali, e caratteristiche culturali, della democrazia. Plutarco narra a questo proposito un aneddoto, interessante come documento sull'entità dell'alfabetismo e analfabetismo ad Atene²³. Ma, come per tutti gli aneddoti, bisogna, per un giudizio definitivo, richiamarsi a una serie di altri dati.

Nella stessa *Vita di Aristide*, il biografo racconta anche (cap. 7, 7) l'episodio di un tale, analfabeta e villano (*tôn agrammáton kai pantelôs agroíkon*: forse anche nel senso proprio di uomo di campagna), che vorrebbe votare per ostracizzare Aristide, ma non sapendo tracciarne il nome sul coccio per la votazione, si rivolge per aiuto proprio ad Aristide, di cui ignora l'identità, chiedendogli di segnare quel nome sull'*óstrakon*. Alla domanda di Aristide, se avesse per caso ricevuto qualche torto dal personaggio che vuole ostracizzare, l'uomo risponde: «No, ma sono stufo di sentirlo esaltare come 'Aristide il giusto'». Aristide non batte ciglio e scrive il suo proprio nome sull'*óstrakon*, come quel tale gli aveva chiesto: fu ostracizzato, certo anche per effetto di quel voto. L'aneddoto, anche se si tratta di una storia inventata, è ricco di significato. C'è l'opposizione sociologica stereotipa tra la cultura urbana (e le relative maniere) e quella di campagna (se l'*ágroikos* è da prendere alla lettera): comunque, tra comportamenti di urbanità, da un lato, e di villania, dall'altro. Ma, al di là del profilo sociologico e comportamentale, all'aneddoto è sottesa l'idea che il voto sia un atto semplice e in qualche modo assoluto, un diritto la cui legittimità non è rimessa in questione dall'eventuale intenzione, o motivazione, invidiosa e malevola, che possa

essere all'origine della scelta del modo specifico di esercizio di quel diritto. Così almeno ha l'aria di intendere Aristide, che qui figura come l'uomo ligio alle regole del gioco democratico, disposto, in spirito di giustizia e in spirito legalistico, ad accettarle. Questo non impedisce affatto che Plutarco senta per sé, e intenda trasmettere al lettore, la convinzione che in quel caso sia stato fatto un uso comportamentale e moralmente non buono, ispirato da una rozza antipatia e invidia, di un libero voto; e non impedisce che Plutarco implicitamente prenda partito contro forme di democrazia radicale. Ma proprio l'atteggiamento di Aristide sta lì a simboleggiare un clima e una caratteristica di fondo, un principio della democrazia classica; la "irresponsabilità" (nel senso giuridico) del voto; così come il comportamento dell'*ágroikos* corrisponde allo spirito che anima la procedura stessa dell'ostracismo istituito da Clistene, che è di colpire un personaggio emergente, anche se qualche volta può paradossalmente capitare che l'eccellenza che si combatte ed allontana è quella del previsto morale: un abuso, dunque, benché all'interno di un sistema di regole accettate; ma anche, visto dalla parte del villano, un atto che lo "realizza", con gioiosa prepotenza, come soggetto di diritti politici.

Accanto a un caso di «villania» democratica, consideriamo un caso di «urbanità» come riferito (o semplicemente ricostruito) da Plutarco e dalle sue fonti. In un aneddoto non del tutto dissimile riguardante Pericle (*Vita* 5), si tratta invece della libertà di parola. Vero è che la scena è decisamente spostata sul terreno del rapporto personale, ma si svolge nell'*agorá* e riguarda un *leader* come Pericle, quindi implica una considerazione sulla rappresentazione dei diritti e dei comportamenti in democrazia: l'affinità almeno parziale con l'episodio già ricordato autorizza a considerare anche questo caso in una luce simile. Un seccatore si mette a seguire e a ingiuriare Pericle nell'*agorá*; quest'ultimo sta a sentirlo, cercando di sbrigare qualcuna delle questioni più urgenti (probabilmente questioni di interesse pubblico), mentre lo segue sempre il petulante personaggio. È sera e Pericle si accinge a rientrare, seguito dall'individuo che continua a ingiurarlo fino alla soglia di casa: *noblesse oblige*, si direbbe; e infatti Pericle si libera del seccatore, facendolo accompagnare da un servitore che gli illumina la strada. Anche se l'aneddoto è soprattutto volto a mettere in evidenza la gran cortesia di un *leader* come Pericle, esso non manca certo di sottolineare in forma divertita gli inconvenienti a cui può portare un uso improprio della libertà di parola, del quale qui è vittima proprio chi di quel principio deve essere considerato uno dei massimi promotori. Solo che in questo caso la vittima accetta la piccola persecuzione con santa pazienza e un gesto finale da gran signore: se il biografo che riferisce la storia (e forse vi crede) vuole soprattutto sottolineare una componente aristocratica nel tratto di Pericle, non oblitera del tutto la coerenza dell'uomo politico con le sue convinzioni democratiche, che includono appunto la libertà di espressione e la tolleranza verso di essa, anche quando assume una forma petulante. Nessun dubbio che per Pericle dovesse valere come migliore, e preferibile, un comportamento diverso; e certo questo vale anche per meno anonimi personaggi. Uomini come Cleone sono in realtà figli, e figli legittimi e non spuri, della teoria democratica periclea, sono il prodotto delle sue regole del gioco; se si vuole, ne sono per Pericle il rischio, ma sarà difficile credere che siano un prodotto, o un rischio, sconosciuto dal *leader* democratico, anche se probabilmente Pericle ai Cleone avrà sempre preferito personaggi diversi, più simili a se stesso: anche questo, peraltro, un diritto di preferenza e di scelta, compreso nelle regole del gioco.

10. Valutazione democratica e ruolo sociale («*axiosis*», «*axioma*»)

Valutazione della persona e ruolo sociale si presentano in un rapporto caratteristico nella teoria democratica.

Anche rispetto al problema della valutazione della persona e del suo ruolo sociale entrano in gioco i termini del privato e del pubblico, e la teoria democratica si presenta ancora come un accorto bilanciamento di entrambi, e al tempo stesso contiene elementi innovativi, nella considerazione del rapporto tra la valutazione corrente e lo statuto sociale democratico, elementi che aprono una prospettiva di miglioramento, di riconoscimento, di affermazione sociale per chiunque, e contengono un'idea di futuro, di progresso, di liberazione. Questo aspetto fortemente

“dinamico” della concezione democratica, e la sua consapevole contrapposizione a concezioni statiche, a processi di cristallizzazione sociale, risultano da un passo dello stesso *Epitafio*, se letto con la dovuta attenzione ai particolari lessicali, che qui sono decisivi (Tucidide, II 37, 1). Dopo avere proclamato il principio dell’«uguaglianza nella diversità» di fronte alla legge, Pericle afferma che ad Atene:

«in base alla valutazione (*axíosis*) [che ognuno riceve], a seconda che consegua credito in qualche attività, non viene preferito in base alla ricchezza più che in base ai suoi meriti [letteralmente «alla sua virtù», «qualità»: *aretê*], né, d’altro canto, viene ostacolato [«impedito»: *kekólytai*] dalla oscurità del suo ruolo [o «statuto»] sociale (*axíoma*), se è in grado di rendere qualche buon servizio alla città»²⁴.

La differenza tra *axíosis* e *axíoma* è nel fatto che l’un termine, l’*axíosis*, indica un processo in atto (la «valutazione»), mentre l’altro, l’*axíoma*, indica piuttosto uno stato costituito (la dignità, come ruolo e immagine sociale che qualcuno si è costituito). L’*axíosis* in un certo senso è carica di una prospettiva democratica, essendo un processo in corso di formazione, non ancora chiuso nella situazione statuale dell’*axíoma*, che è invece la *dignitas* che qualcuno ha raggiunto. Qui ricorre un’importante *variatio* linguistica, sul cui significato e sul cui peso forse i commenti tucididei non hanno dato tutto quello che si poteva, riguardo sia agli aspetti onomastici sia agli aspetti ideologici dell’associazione, che è però anche una distinzione. Nel suo *Historical Commentary on Thucydides*, A.W. Gomme scriveva: «C’è in effetti una distinzione molto lieve tra *axíosis* e *axíoma* – la stima in cui un uomo è tenuto e la posizione che occupa nel suo mondo»²⁵. Questo mi sembra il punto di minor sensibilità dei commenti, quanto a una distinzione che invece, in termini generali, era già fatta da J. Classen e J. Steup, quando distinguevano tra *axíoma* come «prestigio ben fondato, possesso obiettivo», e *axíosis* come la «valutazione che si forma da parte dei cittadini in base all’esperienza». La distinzione al contrario c’è, e non è piccola. Non è certamente così piccola come quella tra *kataphrónema* e *kataphrónesis* evocata dal Gomme. È chiaro infatti che i sostantivi in *-sis* indicano un processo, quelli in *-ma* (lat. *-men*, *-mentum*) indicano l’esito consolidato dell’azione espressa dal verbo su cui è formato il sostantivo. È opportuno insistere sugli aspetti di carattere linguistico (funzione delle terminazioni in *-sis* e *-ma*) e però anche sull’aspetto contestuale. L’aspetto della processualità, ma anche quello del rinnovarsi *di volta in volta* della valutazione del merito (*hos hékastos én toi eudokimeí*) rendono meglio di ogni altra considerazione il colorito democratico dell’*axíosis*. Che la concezione democratica comporti una distinzione fra *axíoma* come «considerazione sociale, rango», e *axíosis* come «apprezzamento fatto dagli Ateniesi su un loro concittadino», è del resto ben indicato da N. Loraux²⁶. Tuttavia vanno osservate due cose. La Loraux sottolinea l’opposizione tra *katà tous nómous* e *katà tén axíosin*. Ma l’opposizione sussiste, al di là delle singole parole *katà nómous* e *katà axíosin*, tra le *intere* due proposizioni del passo tucidideo e l’intero bagaglio di concezioni che comportano. L’uguaglianza di fronte alle leggi è fatta valere come principio positivo, rispetto alla sfera delle diversità, divergenze private, che sono appunto *riequilibrare* dal *nómos*, che costituisce il principio pubblico dell’uguaglianza. In altri termini, la frase del *mén* chiede al «pubblico» di fare da “contraltare”, come elemento omogeneizzante, al «privato», che è l’elemento della diversificazione; la frase del *dé* invece introduce il concetto di uguaglianza non come dato *immediato*, ma come il risultato *mediato* dalla eliminazione degli impedimenti all’uguaglianza medesima (rispettivamente il *méros* dei ricchi e l’oscurità dell’*axíoma* dei poveri). Quindi, nella seconda frase, il privato è visto come un impedimento da rimuovere nelle forme estreme che esso assume (ricchezza prevaricatrice o povertà oscura). Ancora una volta è in gioco il rapporto privato-pubblico; inoltre l’*ídon*, inteso come personale, è fondamentale nella frase del *dé*. Proprio attraverso il processo dell’*axíosis*, che è una valorizzazione sì collettiva, ma attinente alla sfera del personale e del particolare («ciascuno [...] in qualcosa»), nella forma democratica dell’*axíosis*, che si rinnova senza impedimenti di volta in volta, il *koinón* costituisce l’elemento riequilibratore delle fortune o del prestigio privati. Esiste cioè, anche sul terreno della valutazione dell’individuo, quindi sul terreno dell’*ídon*, proprio come oggetto dell’*axíouin* (del «valutare»), un riequilibrio pubblico rispetto alle fortune private. Come dire che, in democrazia, sia ciò che è più *koinón*, cioè le leggi, sia ciò che è più attinente alla

persona, *axiosis*, finiscono con l'operare nella direzione dell'uguaglianza. Pubblico e privato, uguaglianza e distinzione si compenetrano a vicenda. La concezione periclea corregge quella aristocratica, poiché la *axiosis*, in quanto valutazione che si forma via via, appare più dinamica della nozione di *axía* («pregio», staticamente definito), su cui è fondata, secondo Aristotele, *Politica* VI 1317 b 3-5, la nozione non-democratica di uguaglianza e giustizia (mentre la nozione democratica è basata sul «numero»).

Un'altra osservazione va fatta riguardo all'affermazione periclea *ouk [...] axiómatos aphaneíai kekólytai, eleuthéros dé...* (II 37, 1-2). È chiaro che l'*eleuthéros dé* non si contrappone alle caratteristiche della democrazia prima dette, ma coglie lo spunto del *kekólytai*, cioè di una situazione di impedimento, che *potrebbe* risultare dalla oscurità del rango, per opporsi alla situazione, all'impedimento espresso dal *kekólytai*. Come già detto, qui l'uguaglianza non è posta direttamente, ma come risultato indiretto dell'eliminazione degli *handicaps*. Ciò fa dubitare della posizione, che considera vano il tentativo fatto da alcuni storici di collegare l'affermazione di Pericle con l'introduzione delle indennità pubbliche. Non mi pare convincente l'argomento che, proprio perché qui è in gioco l'*axiosis*, ci si debba riferire necessariamente alle cariche *elettive*. A guardar bene, infatti, le considerazioni sull'*axiosis* riguardano l'eliminazione degli impedimenti, e quindi non il merito che viene premiato con la carica, ma *in generale* il riconoscimento al diritto di esercizio della funzione civica, politica, pubblica, e quindi tutte le funzioni pubbliche che eventualmente si possano esercitare, da quella di giudice a quella delle *archai*, anche eventualmente le più alte come le più basse, quelle elettive e quelle date per sorteggio.

Ciò significa che nella vita pubblica, in democrazia, viene aperta la strada, in conformità dell'apprezzamento, della «valutazione», che ognuno riceve, a seconda che si illustri in qualcosa, in qualche attività: si tratta quindi di un *processo* di valutazione che si forma di volta in volta, e che si rinnova nel corso del tempo. Nella concezione periclea l'*axiosis* è il riconoscimento del merito, che si determina e si rinnova dinamicamente come processo, e per questo ha in sé una connotazione democratica.

La distinzione fra l'aspetto processuale, dinamico, dell'una parola, e quello statico dell'altra si coglie forse al meglio nel lessico greco della medicina, dove i processi patologici sono per lo più indicati con parole con terminazioni in *-sis*, mentre gli esiti patologici consolidati lo sono con parole che terminano in *-ma*. Comunque qui è in gioco un aspetto più generale delle formazioni onomastiche greche, e non c'è un'influenza del linguaggio medico, che abbiamo evocato solo a conferma di una tendenziale distinzione. E d'altra parte la connotazione temporale e processuale è ben evidente nella parola *phýsis*, la «natura», che è il «divenire», la «processualità» per eccellenza²⁷.

Axioma per sua natura tenderà invece, nella storia del lessico greco, a configurare un rango, una posizione, uno statuto, quindi una condizione statica. A questa parola sono tanto proprie delle connotazioni gerarchiche, quanto ad *axiosis* invece il dinamismo di una valutazione che, come è proprio dello spirito democratico, sempre di volta in volta, secondo le diverse fasi e occasioni, si rinnova.

Il carattere statuale di *axioma* d'altra parte è ben chiaro nel passo tucidideo da cui siamo partiti (II 37, 1), dove l'*axioma* è caratterizzato dalla *apháneia* (l'«oscurità»): ora, come è chiaro, una parola come *apháneia* non potrà riferirsi all'*atto*, al *processo* della «valutazione» che ognuno opera, ma connoterà uno *stato*, una *condizione*, un prestigio (scarso, in questo caso). Così in Isocrate, *Egineico* 7 (*ghénei dé kai tois állois axiómasin eidòs tèn hemetéran oikian proéchousan*: «sapendo che la nostra casa è eminente per l'origine e gli altri *axiómata*»), la immediata coordinazione con *ghénos*, oltre che l'uso del plurale, conferiscono un secco significato di qualità, condizione, aspetto statuale, ragione di prestigio, alla parola *axioma*²⁸.

Capitolo terzo

La democrazia nel privato

1. Attivismo e ottimismo nella concezione di Pericle

Alla valutazione della persona e alla configurazione del suo ruolo sociale contribuisce anche, nella realistica visione democratica, la sua condizione economica. Quest'ultima non determina diversità di diritti politico-formali, ma, oltre a costituire di per sé un vantaggio o uno svantaggio, contribuisce certo al prestigio sociale. Di questo la teoria democratica offre una nozione dinamica, non statica, una immagine di movimento e non di cristallizzazione. È fondamentale perciò la concezione che del lavoro, dell'attività economica e del relativo successo economico, ha la teoria periclea.

L'attivismo è un postulato della concezione periclea, e, per il modo in cui esso è incoraggiato, e le finalità verso cui è diretto, vi è collegata una nozione ottimistica e, in particolare, una prospettiva in qualche misura edonistica (ma andrà chiarito il senso del vivere *kath'hedonén* democratico, che è un aspetto dell'esigenza di libertà).

Il linguaggio dell'*Epitafio* è tutto percorso dall'esaltazione degli aspetti di gioia, fiducia, godimento, e dal rifiuto degli aspetti di mero dolore o fatica, irritazione, fastidio. Si vedano i contesti negativi in cui sono inserite le parole che significano «ira» (*di'orghês*), «dolore» (*lyperai achthedónes*, in Tucidide, II 37, 2), «fatica» (si celebrano invece *tôn pónon anápaulai*, le soste dalle fatiche: 38, 1), si esaltano le dimore «il cui godimento quotidiano scaccia il dolore» (*hôn kath'heméran he térpsis tò lyperòn eplêssei*); e di «godimento» (*apólausis*) dei prodotti di tutto il mondo ad Atene si parla subito dopo, in 38, 2. Nella presentazione dei limiti dell'addestramento militare ateniese, al confronto con quello degli Spartani – che in definitiva appaiono come asceti e atleti della guerra – si rifiuta la *epíponos áskesis* (l'«esercizio faticoso», 39, 1) di quelli che «stan sempre a soffrire» (*aiei mochthoúntes*, 39, 4).

Lo stesso atteggiamento attivistico si completa, in questo quadro di cultura della non-sofferenza, di un importante accenno di Pericle al riposo festivo, inteso, laicamente, come riposo dal lavoro. L'etica positiva e ottimistica del lavoro si integra, nella concezione democratica, con la proclamazione del diritto al riposo, nelle migliori condizioni.

«E invero anche con l'intelligenza abbiamo trovato moltissime occasioni di riposo dalle fatiche, usando farlo con gli agoni e con i sacrifici religiosi che si tengono durante tutto l'anno, e anche con le belle abitazioni private, il cui godimento quotidiano scaccia il dolore» (Tucidide, II 38, 1).

C'è chi nega che esista in greco un termine che indichi il «lavoro» in quanto idea generale. Non si può essere d'accordo: esiste certamente la nozione generale di attività produttiva in *érgon*, così come c'è una valutazione complessiva del lavoro come fatica, travaglio, ed è il *pónos*. È vero invece che non esiste una parola che *in tutto il suo campo semantico* indichi il lavoro: *érgon* significa

lavoro, oppure impresa, fatto ecc.

Certo, il lavoro viene sentito nel mondo greco come fatica; di qui l'interrogativo: il cittadino greco aveva un'attitudine negativa verso il lavoro? È chiaro che il problema si complica per la portata del lavoro schiavile: i lavori più spiacevoli e pesanti erano riservati ai non liberi. Nell'"ingiusta" società antica la schiavitù ha un ruolo maggiore di quanto qualcuno voglia ammettere: ciò non porta, però, al parassitismo dei liberi. Negli *Ērga kai hemérai* esiodei (v. 311) troviamo l'affermazione che «nessun lavoro è vergogna, il non lavorare è vergogna» (*érgon d'oudén óneidos, aérghie dè t'óneidos*). È l'idea che viene ripresa puntualmente da Pericle, quando afferma (Tucidide, II 40): «Non è vergogna ammettere di essere poveri, è vergogna non far nulla per uscire dallo stato di povertà». In effetti, il mondo greco esprime anche un'etica attivistica e produttivistica, che nella teoria democratica periclea non si manifesta tuttavia tanto in un'etica del lavoro come sofferenza e fatica, o della fatica come redenzione che porta alla virtù, ma piuttosto in una teoria del lavoro come produzione di ricchezza e riequilibrio sociale. Ciò configura un altro aspetto dell'ottimismo pericleo, che, per le ragioni dette, talora si presenta addirittura come edonismo. È una intera concezione della vita, quella che viene proposta da Pericle.

Termini di confronto si possono trovare nelle *Supplici* di Euripide. Queste presentano differenze, tanto più significative, quanto più evidenti sono i punti di contatto. Si considerino ad esempio i vv. 187 sgg.: Adrasto chiede pietà e sostegno ad Atene per il coro supplice che egli accompagna e rappresenta, perché Atene è l'unica città che possa tener testa a una città crudele come Sparta. Il coro delle supplici incalza, e Teseo ribatte con una considerazione sul ruolo del bene e del male nella vita umana, dove tutta l'analisi del bene è di tipo sofistico e specificamente democratico: «Qualcuno ha detto che i mali sono per i mortali più numerosi dei beni, ma io ho un'opinione contraria a questa, e cioè che il bene per i mortali sia superiore al male; se così non fosse, non saremmo neppure in vita» (vv. 196-200).

Una visione, questa di Teseo, che va senz'altro confrontata con una mentalità e una cultura, dominante in Grecia, che, per essere naturalistica, in sé racchiude l'embrione del pessimismo. Ora, proprio la democrazia periclea costituisce, all'interno di questa mentalità, una rara eccezione. Non una sola parola di pessimismo nel secondo discorso di Pericle in Tucidide, l'*Epitafio*, dove tutto è improntato a un'idea ottimistica di realizzazione di sé, in una società libera e democratica, che prevede uguali *chances* di riuscita, pur se non staticamente uguali condizioni economiche. Abbiamo visto che, in definitiva, rispetto alla definizione di Burckhardt che nella cultura greca vede associati il pessimismo della visione del mondo e l'ottimismo del temperamento – che poi diventa nella versione gramsciana il pessimismo dell'intelligenza e l'ottimismo della volontà –, si può, per Pericle, introdurre una variante: quello di Pericle è un ottimismo anche dell'intelligenza, perché la società, i suoi bisogni e i modi della realizzazione sono visti da Pericle in chiave ottimistica. Egli non conosce, o piuttosto rifiuta, una cultura del dolore, in favore di una cultura in senso lato "edonistica" (si pensi al "vivere come si vuole", *kath'hedonén*, alla "vita rilassata, distesa, spensierata", *aneiméne díaita*, della sua concezione), nella quale si abbia una realizzazione piena dell'uomo, fisica oltre che intellettuale. Non c'è dubbio che nelle parole di Teseo sia racchiusa un'allusione alla concezione periclea¹.

Eppure nel corso dell'esposizione di Teseo nelle *Supplici* euripidee si rientra via via nel quadro di una concezione pessimistica, perché, se è vero che il bene è superiore al male, per quello che gli dèi offrono, è poi anche vero che l'uomo si procura il male con le sue stesse mani. Che Euripide sia in generale un ottimista, non si può certo affermare; ma qui egli espone un'idea di dichiarato e polemico ottimismo, che sicuramente si richiama alla concezione di Pericle. Quando Euripide si lascia andare più liberamente alla sua vena, riscopre il pessimismo e si allontana in qualche modo dalla concezione periclea.

Teseo intende presentare una teoria ottimistica dell'esistenza: «io elogio quello tra gli dei che riservò e pesò i mezzi di vita, da una vita confusa e bestiale (che era)» (vv. 201-2).

«E l'alimento che viene dal *karpós* – che è il frutto, ma anche più specificamente il grano – [...] e gocce d'acqua che vengono dal cielo, in modo che le cose che vengono dalla terra siano alimentate, e possa bagnare il ventre. Oltre a questo, il dio ha dato il baluardo contro il freddo, e le intemperie, e il modo di allontanare la calura che viene dal dio, e la navigazione sul mare, in modo che noi possiamo avere scambi reciproci, in vista

di quelle cose di cui la terra è povera» (*Supplici* 205-10).

«E le cose che non sono evidenti, e che non conosciamo chiaramente, guardando nel fuoco e nelle pieghe delle viscere, gli indovini ce le preannunciano, anche con la consultazione del volo degli uccelli» (riferimento all'arte mantica di tipo sia aruspicio, sia augurale) (211-8).

Dall'insieme del testo euripideo (ai vv. 195-218) emerge dunque una teoria della civiltà: intelligenza, parola, agricoltura, modi di farla prosperare, difesa dal freddo e dal caldo ecc. L'esposizione è rapida, non ci troviamo di fronte a una grande altezza né poetica né argomentativa. Euripide però recepisce, in questa specie di centone che è il discorso programmatico di Teseo sulla storia della civiltà, teorie sofistiche e idee correnti, e gli è perfino lecito qualche salto logico, perché tutti sanno a che cosa e a chi egli si riferisce.

In definitiva, al presente ciò che serve è l'intelligenza, la parola, la voce, l'arte a partire dall'agricoltura, il vestiario, il commercio, gli scambi; al futuro pensano gli indovini. La riduzione della prognosi al campo degli indovini rispecchia la situazione nel seguito del discorso di Teseo. Egli vuol dire ad Adrasto: «Tu il male non lo hai avuto, ma te lo sei fabbricato con le tue mani, tanto più che era annunciato» (v. 230). Nella curva del discorso euripideo, che finisce come discorso pessimistico, «il bene che prevale sul male» non è una concezione generale della vita, è una rappresentazione della storia della civiltà: le condizioni sono buone, a meno che l'uomo non si procuri il danno con le proprie mani (e tutto lascia intendere che, a parere di Euripide, l'uomo lo faccia spesso).

Il positivo della rappresentazione di Euripide ha molto in comune con un passo di Platone nel *Protagora* (321 sgg.), e con la dottrina protagorea della nascita della civiltà. Protagora racconta come nacquero gli esseri mortali, animati, che gli dèi plasmarono da un miscuglio di terra, fuoco e di tutte le sostanze che con terra e fuoco si possono combinare. Il livello «bestiale» in Euripide è quello stesso della creazione dell'uomo, un procedimento che lo accomuna agli altri animali. Il dio «prima gli mette dentro l'intelligenza (*sýnesis*), poi dà la lingua come messaggera di parole, in modo tale che si possa conoscere la voce»: questi sono i beni intellettuali. Secondo Protagora, inizialmente l'uomo, non avendo pelli, né zoccoli, né unghie, era nudo e indifeso. C'era stata una cattiva distribuzione di qualità, ma poi si aggiunsero le qualità speciali dell'uomo: intelligenza, voce, parola. Se la data approssimativa delle *Supplici* è il 423, a quel tempo Protagora era già stato e vissuto ad Atene. Era, dunque, un personaggio assai noto, le sue idee avevano avuto corso, non meno di quelle pessimistiche dell'altro sofista Prodico di Ceo, primo immediato bersaglio della frase di Teseo «c'è chi dice che i mali prevalgono sui beni» (vv. 196-7).

Prometeo, per Protagora, ruba il fuoco e sottrae le arti per consegnarle all'uomo: «così l'uomo partecipava alla sfera divina e, in primo luogo, fu il solo degli animali a onorare gli dèi, e si mise a fabbricare altari e immagini divine; poi praticò l'arte di emettere suoni e parole articolate» (*phōnēn kai onómata*: siamo veramente al concetto euripideo, *Supplici* 203-4, di *ánghelon glōssan lōgon [...]* *hōste ghnōskein ópa*). In una fase successiva, l'uomo «inventò le abitazioni e i vestiti, e le calzature e i letti, e trovò anche gli alimenti che nascono dalla terra». La corrispondenza con Euripide, a questo punto, è quasi totale. Risultano significative, da un lato, l'idea di distribuzione di doni, premessa del mito protagoreo, dall'altro la superiorità della voce che si lascia capire, dei suoni articolati, rispetto al grido animale. Di grande interesse è, infine, il riferimento ai mezzi con cui «ci si difende dagli inverni [la casa] e dal caldo [acqua, alberi]». Qui, secondo Protagora, si ferma il progresso civile: prima che si crei la città, c'è una forma di insediamento sporadico, che non rafforza gli uomini, anzi crea condizioni di distanza, rivalità, ostilità. A questo punto Zeus – che qui è visto in una luce positiva –, inquieto per la nostra specie che rischia la scomparsa, invia Hermes, il quale reca due grandi doni, importanti perché le città si fondono, e funzionino: *aidós* e *dike*, cioè il pudore (come rispetto reciproco) e la giustizia. Il mito di Prometeo non è vissuto qui nel suo aspetto di opposizione a Zeus: quest'ultimo contribuisce, anzi, alla fase finale dello sviluppo dell'uomo, che è anche quella della comunità politica.

Il pensiero di Protagora si fissa in un giudizio positivo su Zeus, un giudizio che ha già rimosso il conflitto con Prometeo; e Zeus, quale rappresentato da Eschilo, è lo stesso Zeus che manda Hermes

a portare ciò che forma il cemento delle città e degli Stati. È una teoria dell'origine della civiltà e dello Stato, in cui i vecchi motivi mitici, "esiodei", di religiosità arcaica, primitiva, teogonica (gli dèi "nascono"), già si fondono con una determinazione e un razionalismo religiosi nella funzione della divinità: Zeus è ormai il dio della giustizia. Sono convinto che Eschilo rifletta proprio – molti lo negano – un maturare di Zeus verso una "morale" e un accordo con Prometeo. Un sofista come Protagora avrà pensato queste cose? Siamo già oltre la fase eschilea dell'interpretazione del mito; ormai il motivo prometeico della vittoria dell'uomo, che strappa i beni e gli strumenti alla natura, quindi alla divinità ostile, si è saldato pienamente con l'idea di una divinità tutrice del giusto e che vede realizzato il giusto nella città. Eschilo disegna ancora poeticamente tale processo. È convinto che Zeus sia la divinità della giustizia, ma disegna il processo di maturazione della divinità: da divinità che appartiene al processo teogonico, a un simbolo di idee alte, quali hanno posto nell'ambito della città. Protagora appunto ci dà la storia della civiltà e della città: la civiltà nasce con Prometeo e a dispetto degli dèi nella visione del *Prometeo* di Eschilo; l'idea protagorea è che la divinità collabori alla nascita della civiltà e della città.

In definitiva, il brano delle *Supplici* di Euripide contiene una visione del mondo, dell'esistenza, della civiltà quale è propria di Atene negli avanzati anni Venti del V secolo, quando la cultura democratica – che non è soltanto una linea politica ma un insieme di idee, di processi culturali, sociali, mentali che occorre vedere nella loro interezza – ha diffuso l'idea della storia della civiltà come il risultato di un felice cospirare tra la natura, da un lato, e le qualità che distinguono l'uomo, dall'altro. È evidente che la teoria sciorinata dal Teseo euripideo contiene una nozione positiva di natura e di lavoro. Una visione fondamentalmente ottimistica, che non presenta un solo riferimento alla *fatica* nell'indicazione (*Supplici*, 202-10) del modo in cui l'uomo viene a capo delle sue difficoltà. Non resterà certo con ciò esclusa di fatto la fatica (solo l'utopia può escluderla), ma tutto il discorso è fortemente caratterizzato dall'idea di un "cospirare felice" tra la dote intrinseca dell'uomo, l'intelligenza, e ciò che la natura offre. Il progresso è rappresentato come abilità – anche e soprattutto manuale – nel venire a capo delle difficoltà. C'è un'idea positiva, vincente, in cui è dominante l'effetto trascinante del lavoro, che significa protezione del corpo, costruzione della casa ecc.; non una parola viene spesa sulla fatica che l'elaborazione delle possibilità razionali comporta.

Il problema era discusso da intellettuali, come i Sofisti, che mettevano al centro della loro riflessione l'uomo e le sue forme di associazione, i temi della sua sopravvivenza, della nascita della civiltà, dell'affermazione della comunità, nonché quelli della felicità, l'*eudaimonia*. All'interno della riflessione greca, questo è un momento "moderno", un "nuovo" rispetto al tradizionale.

C'è, però, un altro versante della riflessione sofistica sul tema del lavoro come elemento determinante nello sviluppo della civiltà, ed è quello rappresentato da Prodicò di Ceo, anch'egli personaggio del *Protagora* platonico, e che presenta un'idea della felicità, della civiltà, del lavoro, della fatica, ben diversa da quella più tipicamente democratica. Il *biblion* di Prodicò riguarda le *Hôrai* (le «stagioni», forse, della vita di Eracle). Abbiamo conservato sia in uno scolio alle *Nuvole* di Aristofane sia, in particolare, nei *Memorabili* di Senofonte, la teoria di Prodicò², che permette, *per contrasto*, di capire anche meglio la concezione della civiltà e del lavoro propria della democrazia periclea, a cui nella parte iniziale del discorso di Teseo si avvicina Euripide nelle sue *Supplici*.

Il tema è noto: l'incontro di Eracle con due figure allegoriche, la Virtù (*aretê*) e il Vizio (*kakia*). Nel mito di Eracle al bivio, problema centrale è quello del rapporto *eudaimonia-aretê*, «felicità-virtù». Al momento del passaggio dalla fanciullezza all'adolescenza, Eracle deve decidere tra la via della virtù (*aretê*) o quella del vizio (*kakia*). In questo i Greci rivelano il fondo della propria natura: come tutti i pessimisti, sognano l'*eudaimonia*, la «felicità», che può assumere anche, e in molti testi assume senz'altro, una valenza dichiaratamente economica («prosperità»). È evidente che tutto il pensiero morale e moraleggiante tratterà il concetto di *eudaimonia* più nella sua valenza globale di felicità che non nel senso specifico di prosperità economica.

Ad Eracle appaiono due donne di grande statura. L'una, la Virtù, è distinta, nobile, dal colorito puro, col pudore negli occhi, una veste bianca. L'altra, il Vizio, la *Kakia*, invece è cresciuta fino a «una pinguedine flessuosa» (Untersteiner), imbellettata e con un vestito da cui traspare molto più di quel che dovrebbe. Bellissima la rappresentazione della gestualità della *Kakia*, che rimira spesso se

stessa, spia se qualcun altro la osservi, fissa spesso lo sguardo sulla sua propria ombra: è artificio, vanità, corruzione. Le due donne si avvicinano a Eracle, e *Kakia*, altrettanto, rimasta indietro supera l'altra, corre verso l'eroe e gli dice: «Ti vedo, Eracle, incerto per quale via dovrai affrontare la vita. Se tu mi seguirai, io ti guiderò per la via più piacevole e più facile. Non dovrai astenerti dal gustare le gioie della vita, e trascorrerai l'esistenza ignaro di asperità» (2, 23).

La rappresentazione di Prodicco presenta un finale a suo modo ottimistico, ma di un ottimismo di stampo moralistico: la virtù conduce alla felicità. È evidente che Senofonte, un socratico, mette in gioco idee proprie dell'«eudemonismo etico»; *eudaimonia-areté* è il nesso socratico; non sorprende né che Senofonte registri così articolatamente la posizione di Prodicco, né che l'idea di Prodicco che Senofonte diffonde sia permeata da un forte moralismo, che evita di enfatizzare l'efficacia dell'intelligenza umana, della ragione, della capacità di scelta, per esaltare il ruolo della virtù. La posizione moralistica, che si esprime in Prodicco, non a caso viene registrata dal socratico Senofonte. Una cosa è dire: «l'uomo è intelligente, capace, la natura gli offre mezzi e occasioni, riuscire dipende solo da lui» – dove è soprattutto enfatizzata la parte positiva (la concezione di Pericle) –, un'altra è dire: «possiamo arrivare a una buona condizione sociale, economica, di rispetto per gli altri, ma per arrivarci bisogna passare attraverso l'inferno della fatica» (la concezione di Prodicco).

Questa diversità di opinioni riflette puntualmente le articolazioni del lessico greco del lavoro: c'è una parola che indica il lavoro come attività generale: è l'*érgon*, come opera; ma c'è anche il *pónos*, la fatica. In un certo senso l'*érgon* sta a indicare il percorso che va dalla capacità razionale e progettuale alla sua realizzazione, mentre il *pónos* rappresenta il rovescio della medaglia, anche se non è necessariamente alternativo. Nella realtà, le due cose si combinano; tra le due nozioni c'è solo una diversità di accento. La concezione del versante pessimistico è che i risultati si ottengono attraverso una immensa fatica.

Del frammento 2 delle *Hôrai* è incerta la pertinenza totale a Prodicco; in ogni caso il testo presenta una serie di indicazioni che giustificano tale attribuzione: «Le mollezze e i piaceri immediati non sono atti a determinare vigoria nel corpo, né provocano nell'anima alcuna scienza che abbia un valore; al contrario, gli esercizi perseguiti con costanza fanno raggiungere le mète più nobili» (2, 20). C'è un richiamo esplicito a Esiodo. Ed Esiodo dà un'idea della storia della civiltà (e quindi anche dell'impegno di fatica e di lavoro per avere successo), infarcita di pessimismo, nella misura in cui è infarcita di senso del male, della fatica, della pena per raggiungere la virtù. In *Érga*, 287-92, infatti, leggiamo: è molto facile prendere la strada della *kakia*, «poiché la strada è facile, piana, e la dimora è molto vicina»; dall'altra parte c'è la *areté*: «ma gli dèi hanno posto il sudore dinanzi alla virtù»; il «sudore» è lo schermo, che separa la decisione dell'uomo di scegliere la virtù dal raggiungimento di quel fine: «lunga, scoscesa, aspra, è dapprima la via che guida alla virtù, anche se poi, quando sia stata raggiunta la vetta, diventa facile, per quanto in principio sia gravosa».

La posizione di Esiodo si nutre di un pessimismo di base, che d'altra parte vediamo operare anche a livello di nozione del *tempo*, nel racconto delle quattro età della decadenza dell'uomo. È, la sua idea del tempo, una vecchia propensione greca, attraversata però da un'idea diversa del tempo stesso, e della storia della civiltà in particolare. Ma questo è solo il versante pessimistico della sua concezione; il tempo esiodeo ha anche un'altra faccia, quando il poeta dice che esso va utilizzato bene. Perciò ci si alza presto al mattino, in modo da gareggiare l'uno con l'altro per raggiungere il successo; e questo è un tempo scandito dalla velocità della realizzazione operosa. Questi sono i due grandi filoni che, fin dal patriarca del pessimismo greco, Esiodo, vediamo intrecciarsi con naturalezza, con quella ovvietà che non richiede la ricerca della contraddizione o l'espunzione, perché, come sempre nel mondo greco, le apparenti contraddizioni sono solo le contrastanti reazioni che tutti abbiamo istintivamente e che perciò sono umanamente conciliabili tra loro. C'è in Esiodo un pessimismo di fondo, e c'è al tempo stesso un ottimismo di tipo attivistico. La teoria protagorea, e sostanzialmente democratica, che a nostro avviso viene riprodotta nelle *Supplici* di Euripide, punta dunque su una visione ottimistico-attivistica, sul senso di una autorealizzazione. Il percorso è però rallentato e reso difficile da una serie di schermi e di considerazioni, che mettono in gioco da un lato il senso della fatica, dall'altro – visione moralistica – la necessità di accettare la fatica in vista del fine ultimo, la virtù. Il pensiero di Prodicco il sapiente, ricordato da Senofonte, non senza che egli abbia richiamato un verso di Epicarmo («a prezzo dei travagli – *pónoi* – tutti i beni vendono a noi

gli dèi»), è ottimistico, anche se di un ottimismo che guarda all'esito di un percorso, come tale, difficilissimo. Nella concezione che è protagorea, periclea ed euripidea (dei primi versi – 198 sgg. – del discorso di Teseo nelle *Supplici*), invece, tutto va nella direzione dell'autorealizzazione: un modo “moderno”, all'interno del mondo antico, di vedere le cose. Altro è stimolare al lavoro, con lo sguardo rivolto al successo che esso consegue, altro invece è teorizzare un percorso intermedio di fatica che, in una visione moralistica che conduce alla *virtù*, appare per sé come il migliore incoraggiamento: ma quanto incoraggia, di fatto e positivamente, e quanto invece riflette un senso sconsolato di pena e di possibile delusione? Dunque, la teoria di Prodico, «faticate, ché poi si arriva al bene», è una teoria complessa, e non è la stessa di quella di Pericle, che sostanzialmente dice: «se c'è una condizione sociale difficile, bisogna uscirne con il lavoro, con l'inventiva», e via di seguito. Sono concezioni che nei fatti possono convivere, e convivono, ma certo siamo in grado di distinguere la diversità dell'*accento* posto sul versante tutto positivo dell'*érgon* o sul più spinoso, anche se nei fatti inscindibile, versante del *pónos*.

Un pessimismo originario è dunque verificabile in Esiodo, che però lo alterna e coniuga – secondo la tipica “duplicità” greca, che evita la disperazione e il nichilismo – con il senso positivo dell'*érgon*, e del tempo di lavoro. In Esiodo infatti il tempo è insieme la *fretta* del lavoro previdente e costruttivo, e anche però il “contenitore” del grande declino da un'età all'altra del genere umano. Sono le due facce del tempo, e del lavoro, quella pessimistica e quella ottimistica, entrambe presenti nel pensiero greco, con prevalenza ora dell'una, ora dell'altra. Quella di Prodico è un'etica della pazienza, della rinuncia, mirata a un esito positivo. Egli dice: «Lavorerai con dolore». È ovvio che neanche l'altra concezione, quella che punta piuttosto sull'esito positivo dell'opera, può di fatto prescindere dal momento della fatica, della sofferenza, della rinuncia e della pazienza. Ma è chiaro che questi aspetti sono messi in sordina, l'accento in questo caso non batte cioè sul costo di fatica, rinuncia, pena, fino all'esito della virtù (che è anch'essa, a suo modo, un successo), ma punta direttamente sul risultato positivo che consegue all'operosità. Se uno chiedesse all'Euripide dei versi che abbiamo considerato delle *Supplici*, o al Pericle dell'*Epitafio*, se il successo non costi fatica, ovviamente Euripide e Pericle risponderebbero affermativamente, ma tornerebbero a enfatizzare la produttività. Di fronte alla realtà della fatica insita nel lavoro, c'è, da un lato, una concezione, quella democratica periclea, che sottintende e implica la fatica, ma punta sull'aspetto dell'operosità produttiva ed efficiente, con un senso orgoglioso e quasi gioioso del risultato; dall'altro, c'è una concezione morale che mette l'accento, nel complesso dell'esistenza, su quello che è fatica, rinuncia, sofferenza.

È evidente che tale concezione raccoglie l'eco di un pessimismo innato nell'uomo e assolutamente prevalente nella cultura greca. Una concezione come quella democratico-periclea, d'altro canto, cercherà di mettere in sordina il tema del *pónos*, addirittura, per determinati aspetti dell'esistenza, si presenterà come cultura del non-dolore, salvo l'inevitabile, e comunque ai fini di una realizzazione positiva. La concezione moralistica raccoglierà invece soprattutto l'idea del *pónos*, finalizzandola a un bene che si presenta in forme più moralmente e moralisticamente caratterizzate che non in Pericle, il quale offre una prospettiva di successo sociale, di realizzazione fisica e psicologica, che in qualche modo anticipa aspirazioni diffuse nel mondo moderno.

Il pessimismo prodiceo, che, come abbiamo visto, ha chiare ascendenze esiodee, si riveste di forme moralistiche. Non si può dire che ogni moralismo sia una versione nobile del pessimismo, ma ogni pessimismo, quando non voglia essere distruttivo, trova la sua forma nobile nel moralismo. E il moralismo che esibiscono queste concezioni (“al bene si arriva con grande fatica”) è l'esito alto, e nobile, di una concezione pessimistica.

Rispetto all'esistenza reale, queste concezioni colgono l'una un aspetto, l'altra uno diverso. Il dato fondamentale è l'interesse all'elaborazione di una teoria della vita, del lavoro, che emerge da una nuova situazione di ordine politico e culturale, quale si determina nel corso del V secolo: la sofistica e i poeti che la riflettono, la democrazia periclea e i poeti che la riflettono. Le ragioni del pessimismo trovano inevitabile riscontro nella realtà dell'esistenza, ed è questo il loro punto di forza. Ma già nel modo di presentare la via per arrivare alla virtù, quest'etica della pazienza, proprio perché la rappresenta come una strada in salita e difficile, si presenta anche come scelta di *élite*. È chiaro che la via in salita, che Eracle dovrebbe accingersi a percorrere, è percorribile solo da pochi.

Tale concezione, pessimistica nella prospettiva, è di *élite*, perché, proprio nel momento in cui presenta la via come difficile, implicitamente ammette che molti non la percorreranno, che essa non è alla portata dell'uomo comune, anche se si presenta come un'istanza morale che fa appello a chiunque.

La diversità della concezione periclea come risultato di tutto il travaglio della democrazia, della sofistica, del pensiero razionale, sta nell'aver puntato su altri valori. Ciò non vuol dire che Pericle proclami l'immoralità come valore: egli proclama la libertà e il perseguimento dei propri fini, in una autorealizzazione che è sociale, economica, politica, che è fisica e intellettuale; così facendo, egli mette alquanto in sordina non solo l'aspetto della fatica, ma anche quell'intima soddisfazione della virtù che fa sentire ai virtuosi di essere diversi dagli altri.

«E il riconoscere di esser povero non è vergognoso per alcuno, quello che è vergognoso è di non sfuggire alla povertà con il lavoro»³ (Tucidide, II 40, 1). *Érgon* è, decisamente, l'esito di un'attività produttiva: si tratta, certo, di una parola polisemica, che nel contesto può assumere, all'interno del suo vasto campo semantico, una valenza particolare. Questa è la teorizzazione più decisa dell'ideologia attivistica e di investimento, di impresa, di iniziativa, che è della democrazia, contro l'ideologia del bene di prestigio, che è dell'aristocrazia e che, polemicamente, si può chiamare esibizionismo.

Osserva ancora Pericle, in Tucidide (II 40, 2):

«Le medesime persone [ad Atene] hanno cura sia delle cose private sia di quelle pubbliche, ed è possibile, per altri volti agli *érge*, ciascuno ad *érge* diversi [nella logica del privato e dell'individuale], non conoscere però difettosamente le cose politiche. Noi Ateniesi siamo i soli a considerare colui che non ha parte alcuna a queste cose come un uomo non tranquillo (*aprágmon*), ma inutile»⁴.

Pericle non è un rivoluzionario. Non ha proposto una redistribuzione delle terre né un'abolizione dei debiti. Ha istituito i *misthoí*, ha sviluppato un'edilizia pubblica che ha messo in campo un esercito di artigiani. Ha creato l'occasione, l'opportunità (*kairós*) per l'arricchimento. È la difesa di uno stile di vita libero, in cui il diritto alla felicità è ammesso per tutti, sia per quanti già ne godono, sia – e soprattutto – per quanti possono conquistarla grazie alla politica della città. A fronte del tradizionale pessimismo greco, non c'è dubbio che in Pericle si esprima un'insistita prospettiva ottimistica, o perfino, nella sua difesa di un "diritto alla felicità", edonistica. È all'opera un edonismo libertario, che costituisce in certa misura un antecedente delle filosofie edonistiche (cirenaica ed epicurea) del IV secolo e di età ellenistica avanzata. Nel discorso di Pericle viene comunque già affermato il valore della *hedoné* individuale, come aspetto di civiltà politica. La preminenza ideologica del politico è indubbia, ma non bisogna opporre una *pólis* di V secolo armonica, tutta devozione del singolo alla città, a una *pólis* di IV secolo che rappresenterebbe la crisi e l'esplosione di ciò che prima non c'era. La passionalità e il conflitto sono radicati nel cuore stesso della *pólis* del V secolo: ma la *pólis* garantisce la libertà anche nella sfera dei comportamenti individuali.

Elementi di ottimismo non ci sono solo nella concezione dei problemi del lavoro e del superamento della povertà, ma anche nell'atteggiamento verso gli stranieri. Pericle rifiuta le *xenelasíai* (II 39, 1), cioè le espulsioni degli stranieri operate dagli Spartani, e ciò in base a una concezione, di nuovo, definibile ottimistica, che trova espressione nelle parole *pisteúontes* [...] *tôi* [...] *es tà érge eupýchoi*. Fiduciosa visione dei rapporti interpersonali, fiducia nelle proprie capacità e negli stessi comportamenti altrui, fanno sì che l'Atene democratica non allontani gli stranieri dalla fruizione della cultura e della vita cittadina in genere, con divieti che appaiono invece espressione di atteggiamento pessimisticamente sospettoso. Quello pericleo è dunque dichiaratamente un lessico di fiducia e di ottimismo: quest'ultima nozione la possiamo in fondo ritrovare dispersa in parole greche, diverse ed affiancate nello stesso contesto, quali *pisteúein*, *eupýchia*, *rathymía*.

«*Pisteúontes* [«avendo fiducia»] non negli apparecchi di guerra, nelle installazioni o negli inganni, più di quel che invece fidiamo nella nostra forza d'animo rispetto agli *érge* [qui: azioni militari], e nelle forme di educazione gli uni perseguono il valore militare, la virtù virile già appena giovani, con un esercizio faticoso,

noi invece, vivendo rilassatamente, nondimeno affrontiamo pericoli dello stesso peso»⁵ (II 39, 1).

Nella sostanza: «Godiamo la vita, gli altri si preparano, soffrono prima. Peggio per loro, perché tanto, al momento opportuno, noi reggiamo benissimo...»: c'è persino qualcosa di scanzonato in questa sfida ai moduli di vita non ateniesi!

Pericle è fermo nel suo rifiuto del modo di vita spartano: anche in questo assistiamo a una presa di distanza – entro certi limiti, naturalmente – dalla mentalità oplitica. Atene ha un esercito di circa 13.000 uomini; ne aveva forse 20.000 disponibili per il servizio navale: tutta la struttura militare ateniese è cambiata, da Temistocle in poi, nella direzione di un'importanza sempre maggiore della flotta. C'è una critica dunque alla mentalità e all'educazione oplitiche, che però come tali non possono venire, né vengono, negate neanche ad Atene. Pericle va preso sul serio quando mostra di identificarsi con la mentalità corrente (39, 4).

«Anche se noi vogliamo affrontare i rischi più con spensieratezza (*rhathymia*) che con esercizi faticosi, e non vogliamo affrontare questi rischi in base a leggi costrittive più che con innate qualità di valore, tuttavia ci resta questo vantaggio in più, di non affaticarci prima del tempo in relazione ai mali che stanno per sopravvenire; e una volta che siamo arrivati a questi mali, ci resta sempre di non apparire meno audaci di quelli che invece soffrono in continuazione e che si sottopongono alla sofferenza di esercizi preventivi».

Qui il condizionamento reale della concezione militare diventa il problema essenziale, e troviamo anche espressa l'idea della *rhathymia*, «spensieratezza», in un contesto che può, obiettivamente, sollevare qualche perplessità, quanto a saggezza di decisione dal punto di vista militare. Ma, a dispetto di quel tanto di rischioso che questa concezione può comportare, Pericle appare preoccupatissimo di far filtrare l'idea di un modo di vita libero, che sfida persino quella esigenza di preparazione alla difesa che è così sentita in una società che vive assediata da una continua minaccia di guerra.

La difesa della libertà del corpo (cfr., al cap. 41, 1, *sôma autarkes*, “autosufficiente” rispetto alla molteplicità di espressioni) va letta a confronto e in conflitto con la pratica di formazione fisica a fini militari propria degli Spartani. È una chiave antimilitaristica, non antirepressiva sul piano sessuale⁶.

«Amiamo il bello senza sprechi, e ci dedichiamo alla cultura, senza che questo comporti mollezza» (40, 1). Il Gomme lamenta le difficoltà di comprensione di questo passo: come si fa a parlare di *eutêleia*, di «basso costo», per i lussuosi monumenti di Atene? 2.000 talenti erano costati i Propilei e gli altri edifici (Tucidide, II 13, con una serie di indicazioni precisissime sulla loro *polytêleia*, «gran dispendiosità»). Nel commento di Gomme non c'è tuttavia piena applicazione delle categorie del “privato” e del “pubblico”, che costituiscono l'ossatura di tutto questo discorso. Pericle si è identificato con l'uomo comune, è entrato nella mente del cittadino, ed è chiaro che un regime democratico, anche se proclama di amare il bello, non può comunque promettere il lusso individuale, cioè la somma di 20.000 o 30.000 lussi individuali. D'altro canto, tutto è impostato su una sorta di compromesso, che relega fuori dal campo pericleo la cosiddetta “invidia sociale”, per cui non si pongono limiti neanche alla possibilità che alcuni, fra i tanti, arricchiscano.

Philosophômen âneu malakias (40, 1): qui il riferimento è all'interesse per la vita intellettuale; “filosofia”, come idea di analisi sistematica è, infatti, qualcosa che nasce soltanto nella, e con la, esperienza socratica. Socrate rappresenta, in qualche modo, l'inizio di una separazione tra intelletto e vita fisica, che in Pericle è ancora felice unità, e di un più complicato rapporto dell'intellettuale con la vita fisica. Quanto alla *malakia*, «mollezza», è esattamente il rimprovero che uno Spartano, e in generale un Greco di educazione tradizionale, potrebbe fare a questi Ateniesi, che si dedicano così intensamente ad attività intellettuali. La risposta di Pericle è: ad esse ci dedichiamo, senza perciò divenire, o sentirci, dei rammolliti.

«Della ricchezza ci serviamo più per occasione di lavoro...» (40, 1): ricchezza genera ricchezza; Pericle esalta il valore del lavoro come fonte di ricchezza per tutti. Decisiva è, qui, l'idea del *kairós*. Se l'idea del tempo, fondamentale nei Greci, contiene, alla fine, una nozione di declino, perché è un tempo ciclico (tutto comincia, si sviluppa, finisce)⁷, si può dire che *kairós* sia il “tempo”

dell'ottimismo, il punto d'incontro tra la linea del tempo e la linea della volontà, l'occasione offerta dalla vita, la *chance*, l'«opportunità», offerta, a tutti e a chiunque, senza distinzioni.

«... più per occasione di lavoro che non per vanteria di discorso» (40, 1). Alla concezione attivistica ateniese è qui contrapposta la nozione aristocratica della ricchezza, di tipo ampiamente – e talora nobilmente – esibizionistico, e che punta semmai sull'idea della munificenza, non dell'investimento o dell'attivismo economico.

Un bell'esempio di questo tipo di uomo democratico è Anito, figlio di Antemione, uno dei tre accusatori di Socrate⁸. Antemione è uomo che si è fatto da sé, dice il filosofo (Platone, *Menone* 90 a-b), nel settore del cuoio. Emergono nel V secolo ceti nuovi che Pericle (l'apprendista stregone che forse non li amava, in quanto tali) ha evocato. All'interno del “campo” di possibilità che egli ha creato, per sé e per gli altri, Cleone e Antemione erano appunto delle possibilità. E l'idea della ricchezza acquisita col lavoro non è negativa in questa concezione; lo poteva essere nella mentalità aristocratica: la vera ricchezza è infatti per l'aristocratico quella della cui stessa origine si perde la memoria.

Nell'immaginario antico, il fervore di attività artigianali sotto Pericle produce (Plutarco, *Pericle* 12) l'idea di una gioiosa «armata» del lavoro, costituita attraverso libere e spontanee imprese (diversi l'attività semiforzosa e il manovrato fervore di prestazioni lavorative «fuori orario» della manodopera trasferita d'autorità dalla campagna in città, per le grandiose opere di fortificazione delle Epipole di Siracusa, sotto il tiranno Dionisio I: Diodoro, XIV 18).

2. Verso l'edonismo?

Le aspirazioni umane messe in conto da Pericle sono di un quotidiano evidente e realistico (cfr. *kath'heméran*, Tucidide, II 37, 2; 38, 1), rispetto al quale è la *pólis* a stabilire linee di armonia. E poiché la sede dell'armonia è il politico, e il “privato” la sede delle differenze, in definitiva è la *pólis* stessa che autorizza e armonizza le differenze del “privato”. E non può che essere così, in uno Stato di diritto.

La *aneiméne díaita* («vita rilassata»: cfr. l'*aneiménos diaitómēnoi* di Tucidide, II 39, 1) è quindi contro l'immagine di uno stile di vita costrittivo, repressivo, e fa posto, nel suo ambito, a un altro concetto-chiave, la *rhathymía* (39, 4), la «facilità dell'animo», la spensieratezza, l'ottimismo insomma. Non si tratta, naturalmente, di un ossequio al lusso, perché il lusso eccessivo sconvolgerebbe il quadro ideologicamente egualitario della *pólis*: qui vige il gusto del bello «con parsimonia», cioè senza sprechi.

Non un edonismo puro e semplice, dunque, ma una filosofia del diritto alla felicità nella libertà, e in un clima di uguaglianza formale per tutti, dove la legge è sovrana nel garantire a ciascuno quella che oggi diremmo la libera esplicazione della propria personalità, a partire dai “diritti del corpo”⁹.

Elementi interessanti, questi, in quanto “aggettano” su un quadro del pensiero greco che è tendenzialmente di segno contrario, ossia pessimistico, sfiduciato, rassegnato. È legittimo trovare qui la *teoria democratica della democrazia*: la non omologabilità a quello che è il fondo comune e generalizzato del pensiero greco testimonia appunto l'autenticità di questa concezione, espressione di un pensiero che Tucidide non necessariamente condivide per intero, ma che con obiettività di storico rende ad alto livello.

Il riferimento, nel discorso di Pericle, al godimento delle case private, alla partecipazione ad agoni e sacrifici (38, 1), ci proietta veramente sul terreno di una “sociologia del quotidiano”. Condivido l'osservazione del Gomme, secondo cui agoni e sacrifici vengono ricordati non solo in funzione della loro valenza religiosa, ma anche con riferimento alla vacanza, alla festa. È una rappresentazione, tutto sommato, “laica” della tradizione religiosa, che però in quanto tale non è affatto rinnegata.

Parallela è l'allusione alle *idiai kataskeuai euprepeis* (38, 1). *Kataskeuè* è la costruzione, ma anche il mobilio; qui, ragioni di buon senso spingono a scegliere il senso di «belle case private». Gomme trova sorprendente il fatto che ci si riferisca agli edifici privati e non a quelli pubblici, ma non c'è ragione di obiettare, come egli fa, che un autore ellenistico, lo Pseudo-Dicearco, attesti che ad Atene la maggior parte delle case fossero *euteleis*, cioè «di poco valore», *oligai dè chrésimai*, «poche di un certo pregio». A prescindere dal fatto che qui, comunque, si attesta che c'erano almeno *alcune* case di pregio, con riferimento ad Atene come centro urbano, non c'è ragione di pensare che tali case siano soltanto le grandi residenze aristocratiche di campagna. Dove si collocavano le belle case nel tessuto urbano di Atene? Scoperte greco-tedesche nell'area del Pireo hanno posto il problema dell'esistenza di case *standard*, che Schwandner e Hoepfner considerano grandi case per marinai¹⁰. Si ritiene, in sostanza, che già subito dopo le guerre persiane, ca. il 476, il Pireo si impianti non soltanto come struttura portuale, ma anche come tessuto abitativo.

Figura centrale di questo periodo è Ippodamo di Mileto (o di Turii, o di Samo). Da uno scolio al v. 327 dei *Cavalieri* di Aristofane sappiamo che Ippodamo abitò al Pireo e lasciò che la sua casa fosse *demosia*, «pubblica». Il senso è che questo urbanista-architetto-artigiano mette la sua abitazione «a disposizione di tutti»; e se ne deduce, *e contrario*, che si tratta di un'eccezione rispetto alla norma, che, cioè, le case, per statuto, erano private. Si può capire, anche, il grande valore ideologico del gesto: probabilmente quella di Ippodamo era, per tanti aspetti, una casa-tipo.

Schwandner e Hoepfner propongono il 476 a.C., come data approssimativa per l'impianto del Pireo come città democratica pianificata, con case relativamente grandi per i marinai della nuova flotta. La stessa cronologia di Ippodamo è delle più incerte: Castagnoli lo data dopo le guerre persiane; sappiamo che la sua attività si estende all'epoca di Turii (446-3 ca.), il cui impianto urbano risponde ai noti principi dell'impianto ortogonale ippodameo; a Ippodamo è connessa, infine, l'attività edilizia relativa all'impianto di Rodi al momento del sinecismo (408/7). Non ho argomenti per negare che l'attività di Ippodamo si possa collocare nel secondo quarto piuttosto che alla metà o alla fine del V secolo. Non ho nulla, dunque, contro la datazione «alta», ma la lettura dei passi che riguardano l'attività al Pireo e l'impianto delle sue strutture portuali e urbanistiche non impone affatto di vedere un rapporto diretto e immediato tra la fine delle guerre persiane e la realizzazione del nuovo impianto¹¹. La pianta cosiddetta «ippodamea», come è verificabile, esiste prima di Ippodamo: egli deve aver aggiunto, probabilmente, una regolarità non solo nelle strade, ma anche nelle strutture e nei rapporti tra le case. Nell'idea che Ippodamo propone della città, soprattutto nelle sue strutture abitative, è all'opera un pensiero democratizzante, più che propriamente democratico. Tra l'altro, egli è tra quanti hanno rigorosamente distinto il territorio in sacro, pubblico, privato, e, per altro verso, la popolazione in contadini, artigiani e soldati.

Che già in età arcaica i Greci mirassero a una struttura ordinata dell'impianto urbano, da far valere soprattutto nelle città di nuova fondazione, è ben noto. In cosa consiste, allora, la novità ippodamea? Aristotele nella *Politica* afferma, a proposito delle case private, che la loro impostazione e costruzione è più graziosa e più pratica, se fatta secondo linee rette, seguendo il principio ippodameo. Unica obiezione mossa da Aristotele è che città costruite ordinatamente, secondo un reticolo stradale di tipo ortogonale, sono più esposte agli assalti dei nemici: una preoccupazione assolutamente valida, nella condizione di vita delle città antiche, sempre minacciate dalla guerra. Il passo che fa invece riferimento in maniera più precisa alla «uniformità» delle abitazioni appartiene alle *Leggi* di Platone¹²: vi si sostiene che le case dovrebbero esser fatte in modo che l'intera città sia una sorta di muro e abbia nelle case una difesa, in ragione della loro uniformità e della loro uguaglianza in rapporto alle strade. Anche in questo caso ci troviamo nel quadro di una concezione tendenzialmente oligarchica e piramidale della società. In effetti, una testimonianza letteraria sicura sulla uniformità delle case private, per il V secolo, non c'è, né si può utilizzare in questo senso la polemica affermazione della *III Olintiaca* di Demostene (parr. 25-6), secondo cui i grandi uomini politici ateniesi del passato – il riferimento è a Milziade ed Aristide – possedevano case molto modeste, mentre al presente cominciano a comparire abitazioni di lusso. Che tra V e IV secolo si sia andata accentuando, anche all'interno del tessuto urbano, la possibilità di una differenziazione nelle forme e nell'aspetto delle case, non c'è dubbio. Che, tuttavia, nel V secolo ci sia una differenza ancora contenuta, ma comunque la *possibilità* di una differenza, sembra

altrettanto chiaro. Quando Pericle dice «noi ci riposiamo rientrando nelle nostre belle case», egli esprime una coscienza politica che unifica la città intorno alle grandi idee della democrazia, ma non è volta a un livellamento socio-economico. Probabilmente le sue parole coprono situazioni di relativa differenza: da un lato, Pericle induce a non irritarsi di fronte alla bellezza reale delle case, dall'altro rinvia all'esigenza generale di vivere bene, secondo principi di qualità. Non si tratta di un lusso generalizzato, ma piuttosto di un apprezzamento del bello e, quindi, della qualità della vita. Pericle si spinge su un terreno che nulla gli imponeva, in questo momento, di affrontare, né la convenzionalità dell'epitafio, né la specificità dell'argomento. Egli può permettersi questa schiettezza di fondo davanti agli Ateniesi, la cui massa è costituita da proprietari. Spingendosi a sostenere il diritto alla proprietà privata (di più, il diritto alla *privacy*), evidentemente egli rischia consapevolmente: poteva essere smentito dai fatti, in quanto, accanto alle "belle" case private, ce ne saranno state di brutte. Quanta distanza c'era tra la suggestiva teoria del diritto alle belle abitazioni e la realtà quotidiana? Pericle non dà una risposta sicura per questo aspetto. Il suo elogio delle belle case sembra reggersi su un auspicio e un annuncio: «c'è una bella casa nel tuo futuro». Ma, sul piano teorico, Pericle non abbandona mai il livello della identificazione col cittadino medio-comune (dice: «noi»). L'uomo della strada deve essere messo nelle condizioni di guardare al bello, che non può però significare la *polytéléia* e il lusso generalizzato. Qualità della vita senza spreco: come *leader* democratico non poteva dire di più!

Le case del Pireo, tendenzialmente egualitarie, sono case *standard*, case-tipo, case popolari. Ma l'idea di una sorta di autorizzazione, addirittura con decreto dell'assemblea, a una forma generalizzata delle case, mi pare difficile da accettare già per una data così alta come il 476. Questa certo è solo un'impressione, che in suo favore ha soltanto il fatto di non essere casuale. La democrazia va infatti crescendo sia nello spirito legalistico-ugualitario, sia (e non è una contraddizione) nelle tendenze individualistiche, via via nel corso del V secolo. C'è, evidentemente, un certo lassismo, e il rifiuto di costringere il privato in confini precisi. Le spinte più individualistiche dovrebbero finire col trovare una loro armonizzazione, nel timore e nel rispetto della legge. Pericle tuttavia non elabora davvero compiutamente una teoria su come, dalla spinta individuale del vivere *kath'hedonén*, del fare il proprio piacere, si arrivi a quella combinazione di interessi che è la condizione essenziale per la sopravvivenza. C'è una certa fiducia nel fatto che le cose, lasciate andare secondo il principio della libertà, si aggiustino da sé, purché all'orizzonte ci sia il principio dissuasore della legge rispetto alle possibilità estreme di collisione, al sovrapporsi e allo scontrarsi dei "comodi propri". Un uomo come Pericle, che ha teorizzato "godiamoci il bello secondo il nostro piacere", mi pare poco adatto a suggerire addirittura come legge politica una identica forma delle case: non vedo lo spazio per una pianificazione così radicale.

In conclusione, non c'è ragione di vedere nel cap. 38 del II libro di Tuciddide un riferimento esclusivo alle case di campagna. Né vale in questo senso il riferimento, in II 65, al malumore degli Ateniesi per i sacrifici che la guerra impone e che soprattutto la tattica di Pericle comporta: difficoltà, sofferenze, privazioni che riguardano il *dêmos* in primo luogo, ma anche i ricchi, «che avevano perduto belle proprietà di campagna con ricche costruzioni». Il riferimento è a "ricche case di campagna" solo perché queste erano le uniche a venire a tiro degli Spartani nelle loro invasioni, che non toccavano il centro urbano.

A Pericle, dunque, il pubblico e il religioso appaiono come occasioni di sollievo dalla fatica, come compenso al lavoro; altro compenso al lavoro è il privato delle case. Egli ci appare d'altra parte tutto calato nella realtà storica dell'impero ateniese (38, 2). A pagare per il benessere che egli in parte realizza, in parte promette, sono gli *altri*, naturalmente in primo luogo quelli delle città dell'impero. «Da tutta la terra vengono ad Atene tutti i prodotti, per la grandezza della città». Questo è un limite storico di Pericle; ma la sua affermazione diventa poi *locus communis*: così, Elio Aristide nell'elogio di Roma¹³ dice che nella città affluisce il meglio da tutto il mondo.

Sul piano militare la rimozione periclea della fatica eccessiva è esplicita; e proprio su questo punto c'è un direttissimo rinvio nel par. 28 di Prodicco, quando il sofista scrive: «Se qualcuno vuole conoscere le arti della guerra, bisogna che le impari da chi sa e *si eserciti a usarle*, e se tu vuoi essere potente nel corpo, devi abituare il corpo a servire la mente ed esercitarlo con sudore e

travaglio». La corrispondenza è addirittura letterale, e perciò è tanto più chiaro che si tratta di concezioni contrapposte.

Nel passo di Prodoco c'è un rifiuto dell'etica periclea, etica della *rhathymia*, dell'«animo leggero», della spensieratezza, dell'eliminazione dei *pónoi*. Nelle lusinghe della *Kakia* del testo di Prodoco ci sono in effetti prospettive che paiono coincidere con quelle di un democratico alla maniera di Pericle: quel vivere ciascuno *kath'hedonén*, «a proprio modo», del discorso pericleo, è la versione “nobile” di ciò che dalla parte non democratica viene presentato, e deformato, come il vivere “facendo il comodo proprio”. Le prospettive di realizzazione che la *Kakia* presenta in una forma esasperata sembrano una parodia di quella elementare felicità che la concezione democratica consente all'uomo comune: i suoi diritti di realizzazione fisica, psicologica, sociale ecc. Le prospettive periclee possono dunque essere oggetto di una deformazione esasperata di aspirazioni e bisogni che la concezione democratica prospetta in positivo: la deformazione si consoliderà nella trattatistica antidemocratica del IV secolo, da Platone ad Aristotele.

Le promesse della *Kakia*, in Prodoco (parr. 24 sg.):

«Tu vivi facilmente, come ti pare, seguendo la *hedoné*. Non dovrai preoccuparti né di guerra né di politica, vedrai quale cibo o bevanda gradita al tuo gusto potrai trovare, a quale spettacolo potrai assistere, avrai oggetti da odorare e toccare, potrai dormire piacevolmente, e con la minor fatica conseguirai tutti questi beni. E se per caso ti vengono meno i mezzi per procurarti questi godimenti, non temere che io ti conduca a procurarteli con fatiche e con stenti fisici e spirituali, potrai fare uso di tutto il frutto del lavoro altrui, senza tenerti lontano da nulla che possa costituire una fonte di utile».

La replica dell'*Areté*:

«Se seguirai la mia strada, diventerai un artefice di azioni nobili e giuste, ed io sarò più onorata. Io non ti ingannerò con l'enunciazione del piacere, ti esporrò la realtà così come gli dèi la determinarono, nulla infatti di quello che è vero, bene e bello, gli dèi concedono agli uomini senza fatica e cura; ma se vuoi che gli dèi siano benevoli, che gli amici abbiano per te affetto, che le città ti onorino, che l'Ellade ti ammiri, che la terra produca frutti, che il bestiame ti dia ricchezza, che nella guerra tu sia capace di liberare gli amici e di vincere i nemici...» (parr. 27 sg.).

Seguono le condizioni, piuttosto scontate, necessarie a conseguire tali vantaggi.

Direttissimo è dunque in Prodoco il richiamo a Tuciddide, II 39, all'idea che anche senza il faticoso addestramento l'Ateniese al momento opportuno sa combattere contro gli altri.

La vocazione intima della concezione democratica, ove non contraddetta dalle situazioni di fatto che vengono sempre presentate come costringenti alla guerra, sarebbe per sé pacifista, per l'enfasi posta sul ruolo dei beni quotidiani, della quotidianità, quindi della normalità, dell'uomo comune, che si realizzano al meglio in una situazione di non-guerra. C'è una vocazione intima alla pace nell'idea di un'esistenza ricca di beni ottenuti con l'operosità, di risultati economici e sociali, di una realizzazione fisica, che non conti su uno sforzo eccessivo, e di una realizzazione anche intellettuale, che ha il suo *habitat* naturale nella pace. C'è però un punto di contatto e di conflitto esplicito tra Prodoco e Pericle: se vuoi essere in grado di aiutare gli amici, dice Prodoco, devi imparare dagli esperti le arti della guerra; esattamente il contrario di ciò che sostiene Pericle! Quella dell'*Epitafio* è una visione dell'esistenza orientata tutta in senso positivo: un'eccezione, nella storia della cultura greca, attenuata però nel successivo (e ultimo) discorso di Pericle in Tuciddide (cfr. *infra*). Non è l'eccezione vincente, anche se è luminosa: è il momento classico della storia di Atene. Quel che vince, complessivamente, nella visione greca dell'esistenza, è la nota pessimistica.

La democrazia periclea fa della quotidianità un valore; essa non propone all'uomo comune un'etica eroica; quello di Pericle è un ideale antierico. Ecco perché culturalmente ha una sua vocazione intima al pacifismo, anche se questa nei fatti è contraddetta dai comportamenti. L'ideale della democrazia è la quotidianità eretta a valore. Ora, la categoria del «giornaliero», della «giornata» (*heméra*) si può presentare in greco sia sotto l'aspetto del «quotidiano» (*tò kath' heméran*) sia sotto quello dell'«effimero» (*ephéméron*). Etimologicamente imparentate fra loro, le due nozioni sono però profondamente diverse: il «quotidiano» è una categoria forte, in democrazia,

perché esprime esigenze diffuse, che spettano all'uomo comune, e che si ripresentano ogni giorno, e perciò permangono; il «quotidiano» è dunque un «giornaliero» durevole, l'«effimero» uno mutevole: al primo soprattutto si rivolge Pericle. A questa valorizzazione del quotidiano si affianca l'apprezzamento di una vita non occupata da pensieri troppo gravi, dichiarato a dispetto di quanto possa avvertirsi di negativo nella parola *rhathymia*, il cui campo semantico va dalla «spensieratezza» all'«indolenza». Quello che altri giudicherà moralisticamente, Pericle giudica positivamente, perché l'ottimismo è lo spazio proprio dell'individuo, accanto a quello del lavoro, della efficienza, della casa. Il tono vuole essere di serenità, di sfida a concezioni tradizionali. In un certo senso una dichiarazione di totale ottimismo sull'uomo è destinata nei fatti ad essere largamente smentita, ma quel che conta è la linea di tendenza, che apre spazi di diritti, di soddisfazione di bisogni. È una concezione aperta, in certo senso «laica», dell'esistenza. Al centro di questa concezione laica non c'è l'idea della sofferenza come valore: la sofferenza può essere, e di fatto tutti sanno essere, un mezzo per la realizzazione personale e sociale; ma la teoria periclea insiste più sul risultato positivo che sulla sofferenza come mezzo. Quando essa si può rimuovere (e per Pericle, nell'addestramento militare si può rimuovere, che abbia torto o ragione), è da rimuovere, attenuare. Il discorso del Male, cioè quello attribuito da Prodicco al Male, in qualche modo, *attraversa* (nel senso che incontra) la concezione democratica dell'esistenza, quando mette, per molti aspetti, in caricatura la dottrina affermata in positivo dalla democrazia (d'altra parte, anche i discorsi della Virtù attraversano certe istanze della democrazia).

Gli elementi della «soddisfazione» culminano nella fama, nel prestigio, secondo una concezione tradizionale. Non si può certo dire che la democrazia faccia a meno dell'aspetto del prestigio: ma è questione di dosatura. La teoria periclea è però meno volta alla fama da raggiungere, alla soddisfazione da raggiungere grazie al riconoscimento altrui, che alla realizzazione piena della personalità. Prima ancora di parlare della fama, Pericle polemizza del resto contro la diffamazione che un dissenziente può operare, nei riguardi di chi vive «a modo proprio» (*kath'hedonén*).

In Prodicco seguono considerazioni sulla triste vecchiaia di chi è dedito al vizio. La stessa vita materiale è migliore nei virtuosi. Dice la Virtù: «Sono onorata più di tutti, a giudizio tanto degli dèi quanto degli uomini che meritano stima; sono diletta collaboratrice degli artigiani» (par. 32). Il *technites* è personaggio importante all'interno della civiltà greca. Vidal-Naquet ha felicemente definito l'artigiano l'«eroe segreto» della civiltà greca, quando i più pensano, come a prima sede del lavoro, alla campagna e all'*autourgós*, al contadino, come protagonista, in una economia fondamentalmente agraria. Io uso questa felice espressione riguardo a un'altra categoria, quella dell'«uomo comune», che è a mio avviso l'«eroe segreto» della società democratica classica, su cui apre una importante prospettiva di confronto il passo delle *Supplici* euripidee, forse la più celebre definizione della classe media che l'antichità ci abbia lasciato¹⁴.

Ottima collaboratrice è per Prodicco la Virtù, nei travagli della pace (ancora una volta si ricade qui nella cultura del *pónos*, che è un grande valore), sicura alleata nelle imprese di guerra, perfetta compagna nell'amicizia. È evidente che ci troviamo di fronte a logiche diverse dell'esistenza, in cui storicamente interessante è il nuovo, consapevolmente rappresentato da Pericle con un atteggiamento di sfida a quella che è la propensione comune, la concezione tradizionale, il pessimismo di fondo.

Al di là degli obblighi civili e militari, resta quindi per Pericle una rilevante quantità di spazio personale, ed è qui che si inserisce, con sottolineature molto forti, il tema edonistico (*hedoné*, *hedéa*, *térpsis*). Questo spazio guadagnato per l'individuo all'interno della *pólis* lo è veramente con un atto di coraggio, perché la città antica è piccola o relativamente tale: c'è il rischio di una forma costrittiva fortissima, perché è molto vicina e incombente la sede del potere. Nella teoria periclea è come allargato con i gomiti il campo della libertà individuale, con una grande considerazione per la dignità dell'individuo medesimo.

È evidente anche che il testo pericleo è mirato anche a una rivendicazione della fisicità. Ed è sicuramente sbagliato deviare, nelle traduzioni, verso la libera *personalità* quello che è libera *persona*, corpo compreso¹⁵.

In II 40, 4-5, poi, Tucidide introduce il tema della *philia*, che è anche, col solito fortissimo realismo delle concezioni greche, il tema dello scambio di favori: si tratta dunque di una

considerazione teorica su un nodo di problemi che sono quelli dell'amicizia, da un lato, e del beneficio-favore e controfavore, dall'altro: il *do ut des*. Ma qual è la posizione rispetto al *do ut des*, che è il cardine della *philia* greca in età arcaica, finché non si sublima in più nobili astrazioni?¹⁶

Di grande interesse, a fronte dell'uso della parola *rhathymia*, come valore positivo, nell'*Epitafio*, è l'uso negativo della stessa parola nella letteratura politica del IV secolo, in autori come Iperide e Demostene, i quali, pur appartenendo al partito democratico, esprimono un ideale di austerità, e considerano le misure assistenziali di Eubulo in fatto di *theorikà* tali da aver reso gli Ateniesi effeminati e *rhathymountes* («superficiali», «leggeri» ecc.). L'associazione della parola *rhathymountes* con l'offensiva definizione di *ánandroi* in testi di quell'epoca mostra come la concezione tendenzialmente «edonistica» di Pericle, che appare ereditata nella democrazia di Eubulo nel IV secolo, vista dall'esterno, e da un partito, come quello di Demostene e di Iperide, più attento ai valori politico-morali che a quelli economici, possa scadere al livello di una connotazione del tutto negativa.

Naturalmente, proprio le posizioni diverse finiscono col riverberare sulle concezioni di Pericle una luce che ne mette in evidenza una propensione convalidata sia dal suo lessico politico, sia dalle sue pratiche di governo.

C'è un riecheggiamento di questi temi tucididei anche in Aristotele (*Politica* VI 1317 a 40-b 16):

«Il principio basilare della condizione democratica è la libertà, la gente fa continuamente questa constatazione, osservando che soltanto in questa costituzione gli uomini vivono in libertà, perché ogni democrazia – essi dicono – ha come fine la libertà; governare ed essere governati a turno è una prova di libertà. Però l'altro elemento è “vivere come uno vuole”, perché questo – essi dicono – è una condizione della libertà, in quanto è proprio dello schiavo non vivere come vuole. Questa è la seconda nota distintiva della democrazia, e di qui deriva l'ideale di non essere governati da nessuno, se possibile, altrimenti di governare ed essere governati almeno a turno».

Questa sotterranea vocazione “anarchica” del pensiero greco è corretta da un realismo di base, per cui il potere è inevitabile, ma va contenuto, in qualche modo esorcizzato¹⁷.

3. Note diverse nel terzo discorso di Pericle

Il terzo discorso di Pericle in Tucide (II 60-4), se confrontato con il sistema di pensieri e di principi che abbiamo cercato di ricostruire con l'analisi dell'*Epitafio*, sta a mostrare, più di qualunque altra considerazione, il divario che si instaura e sussiste tra il livello dei principi, ideale e quasi astorico, e i forti condizionamenti del tempo e delle situazioni storiche; dimostra insomma che da quel livello si poteva anche scendere, e Pericle certo ne è sceso. Moltissimo ci appare cambiato, in un discorso che abbandona lo stile oratorio del “noi” per trasferirsi sul terreno del “voi”, che significa una distinzione e, nella sottolineatura del tema della *orghé* (l'ira, la rabbia), registra un'opposizione tra Pericle e il suo pubblico. Inoltre, in questo discorso si rafforzano addirittura quei tratti imperialistici, che già nel magistrale *Epitafio* affiorano, come abbiamo visto, con una qualche funzione di disturbo.

Un filo rosso è comunque sempre rappresentato anche in questo terzo discorso dalla considerazione e distinzione del pubblico e del privato, anche se, in esso, il “pubblico” sembra veramente assoggettare a sé la sfera del privato; e tuttavia non ci si deve lasciar condurre a conclusioni affrettate: l'occasione è di guerra, il richiamo pericleo qui è di tipo nazionalistico e bellicistico; è naturale perciò che qui le circostanze particolari gettino una loro fuorviante ombra anche sul rapporto pubblico-privato (60, 2-3). «Io ritengo che una città che stia in piedi nella sua totalità possa giovare ai privati più che nel caso che stia bene per quanto riguarda i singoli cittadini, ma tutt'insieme precipiti nella rovina». È un'etica “di guerra”, quella che qui Pericle proclama, non quella della normalità e dei principi. «Un uomo che si porti bene per quel che riguarda il suo interesse particolare, nondimeno, se la patria va in rovina, perisce con essa, mentre ha molte più probabilità di salvarsi all'interno di una città in buono stato, anche se lui è un disgraziato». E questa

seconda frase è un'ovvietà, per chi concepisce l'idea di città e di Stato, e non significa certo, con la sua ipotesi estrema e teorica di rovina del contesto politico e statale (un caso-limite), la totale sottomissione, in linea di principio, dei diritti del privato e dell'individuo. Anche 61, 4 è nell'ottica delle circostanze, nel quadro quindi di un'etica di guerra, pur con interessanti possibilità di confronto con ciò che lo scrittore dice in II 37, 1 (di comune c'è ad esempio il significato "pregnante" di *axiosis* [cfr. *supra*, pp. 99-102] che anche qui indica un "processo" di valutazione, e di valutazione da parte di altri: *axioma* invece sta ad indicare un valore e una dignità acquisiti e come integrati alla persona, e solo come conseguenza, o come premessa, la valutazione "esterna", altrui). Pericle peraltro è qui veramente racchiuso e ristretto nel suo tempo, come rimpicciolito nella sua prospettiva crudamente imperialistica; qui perciò dà espressione a una concezione cinica del potere: l'impero (*arché*) ateniese è ormai una tirannide, e assumer questa sarà stato pure ingiusto, ma certo è assai rischioso rinunciarvi e disfarsene (63, 2). Alla tetra concezione bellicistica e di dominio che aduggia il discorso (e di cui Tuciddide, in 65, 2, sottolinea il contrasto con il desiderio di pace del popolo ateniese) si accompagnano tratti che segnano altrettante cadute di tono, rispetto al Pericle sublime dell'*Epitafio*: e non è tanto l'affermazione orgogliosa, troppo orgogliosa, delle proprie qualità intellettuali e morali («non sono secondo a nessuno nel conoscere e valutare, sono amante della città e incorruttibile con denaro») di 60, 5 sgg. (questi autoelogi potrebbero essere in definitiva intrusioni interpretative di Tuciddide nel discorso del suo personaggio, sulla falsariga di quel che in prima persona lo storico dice al cap. 65, nel celebre "ritratto" di Pericle), quanto invece il suo uscire da quella luminosa atmosfera di ottimismo che caratterizza la rappresentazione della civiltà democratica nell'*Epitafio* per entrare in un clima di angoscia, di timore per l'esito finale della guerra, accompagnati dalla rivendicazione orgogliosa di quel che si potrà dire in futuro, dopo una eventuale sconfitta, della ricchezza e della grandezza di Atene. Il futuro, quale ora visto da Pericle, somiglia tanto a quel che certo virile pessimismo greco ha sempre predicato («bisogna saper sopportare ciò che viene dagli dèi come una ineludibile necessità, e quel che viene dai nemici con coraggio», 64, 2); la luminosa fiducia nel futuro dell'uomo in democrazia si è attenuata o al momento è scomparsa; con un quasi rassegnato affondo nel futuro, Pericle esprime già il tono della commemorazione e del rimpianto. Eppure, tutto questo rientrare di Pericle in una prospettiva storica più comune e ristretta non a caso ha luogo quando egli si porta (o riporta) sul terreno di una concezione di dominio e d'impero («come Greci abbiamo avuto il predominio sul maggior numero di Greci», 64, 3); resta invece separato e distante dal "manifesto" da lui proposto della teoria di una società, di una civiltà, di una cultura democratiche. Nel pensiero di Pericle c'è dunque il tempo dei principi ideali, e il tempo delle valutazioni legate alle situazioni contingenti, storiche (o forse, semplicemente, "reali").

4. Una questione connessa: l'efebia e Pericle

Col problema dell'edonismo pericleo, come illustrato nelle pagine precedenti, è in qualche modo comprensibilmente collegata, come *e contrario*, la discussione da lungo tempo in corso sulle origini dell'efebia, cioè dell'addestramento militare ad Atene. Nella *Costituzione degli Ateniesi*, al cap. 42, Aristotele discute dell'addestramento degli efebi. In particolare, la prima parte di questo capitolo riguarda la *tôn politôn engraphê* («registrazione dei cittadini»), la seconda parte l'efebia (il servizio militare ad Atene tra i 18 e i 20 anni).

«La *boulê* esamina gli iscritti [nelle liste dei cittadini depositate presso i demi] e se qualcuno risulta essere più giovane dei 18 anni, essa punisce i demoti che l'hanno iscritto. Ma quando viene fatto l'esame degli efebi, i loro padri, riuniti per tribù, dopo aver prestato giuramento, scelgono tre degli appartenenti alla stessa *phylê*, di quelli che hanno superato i 40 anni e che ritengano essere i migliori e i più idonei ad occuparsi degli efebi. Da questi, il *dêmos* sceglie, per alzata di mano, uno per ogni tribù come *sophronistês* [sofronista, "morigeratore"], e poi sceglie un *kosmetês* [cosmeta, "istitutore"], nell'ambito degli altri ateniesi, con competenza su tutti gli efebi».

Agli efebi è demandato il compito di controllare e difendere il territorio, un dato che viene confermato anche per via epigrafica, dal giuramento efebico: si ha, dunque, una sorta di “presa di coscienza” del territorio da parte dei giovani. Dopo la visita ai templi, si procedeva all’addestramento alle armi, sotto la guida di due addestratori. Vengono poi dati una dracma (?) ad ogni sofronista, e quattro oboli a ciascun efebo.

Il problema dell’origine dell’efebia è stato affrontato soprattutto a partire dalla scoperta dell’iscrizione di Acarne, contenente il giuramento degli efebi. Qual è il rapporto di questo non breve periodo di addestramento militare con la democrazia? «L’efebia», scriveva Wilamowitz, «si oppone allo spirito democratico di Atene. Questa è un’istituzione che prescinde totalmente dalla *parrhesia*, dalla libertà di parola, del ‘vivere come ognuno vuole’» – espressione che contiene la concezione della vita del democratico, chiaramente espressa da Pericle nell’*Epitafio*. Pertanto, per il Wilamowitz, nel periodo più fulgido della democrazia l’efebia non poteva esserci ad Atene, sarebbe un’istituzione solo più tarda. L’efebia nascerebbe nell’epoca degli oratori, del confronto tra Atene e la Macedonia, quando la *pólis* è minacciata dal grande Stato territoriale, con la conseguente reviviscenza del sentimento “nazionale” e la ricerca di nuovi modi di difesa: in questo quadro si concepirebbe l’istituzione del servizio militare obbligatorio, che di per sé, dice Wilamowitz, non appartiene allo spirito della città democratica.

Ora, che Pericle proponga una concezione razionalmente “edonistica” della vita, tale da permettere una piena realizzazione dell’individuo sul piano fisico e intellettuale, è un fatto evidente; tuttavia non so se ciò sia in assoluto contrasto con l’esistenza di un’istituzione come l’efebia. La ragione per cui Wilamowitz insiste su questa data bassa va ricercata in alcuni passi di oratori (o *da* oratori) del IV secolo¹⁸. In un lemma del lessicografo Arpocrasione si fa menzione di un Epicrate; dopo aver segnalato un primo Epicrate, demagogo contemporaneo di Trasibulo, Conone e Agirrio (dunque, della fine del V secolo), Arpocrasione ricorda un omonimo, «di cui fa menzione Licurgo nel suo discorso *Sull’amministrazione finanziaria*». A questo Epicrate si era eretta una statua di bronzo, «a causa della sua legge sugli efebi». Di lui si dice che possedesse una fortuna di 600 talenti. Si tratta, dunque, di un personaggio posteriore a un omonimo della fine del V secolo e anteriore all’orazione licurghica del 337/6 *Contro Leocrate*, o comunque non molto più tarda di quell’anno, perché collegabile al periodo (338-26) in cui Licurgo fu l’*epi tēi dioikēsei*, cioè il sovrintendente all’amministrazione finanziaria di Atene.

Conserviamo diverse iscrizioni efebiche del IV secolo, ma non riusciamo a risalire a prima del 334 (anche per questa via Wilamowitz giunge alla datazione del 336 ca.). Nel 1965 è stata pubblicata dal Mitzos un’iscrizione frammentaria, di Atene, che viene citata da Reinmuth nel suo libro sulle iscrizioni efebiche nel IV secolo (1971): vi si menzionano un *epimeletēs*, «curatore», un *ephe-* (*éphēbos*?), *neaniskoi*; l’arconte che data il documento è Nicofemo, del 361/0. Le cose cominciano a quadrare: qui sono registrati fatti embrionali che precedono una vera e propria riforma dell’addestramento militare, con istituzione dell’efebia, che si potrebbe collegare a Licurgo, attraverso un *nómos* (di Epicrate?) che codificava un sistema organizzato nei suoi dettagli (tempi e modalità di addestramento, numero dei sofronisti e dei cosmeti). Nel 361/0, forse, questo livello organizzativo non era stato ancora raggiunto: non compare, per esempio, la parola *sophronistēs*, mentre troviamo l’*epimeletēs*. È probabile che un’organizzazione così precisa, come la riflette Aristotele, sia del periodo posteriore alla battaglia di Cheronea del 338 a.C.

Qualche elemento di dubbio sul quadro cronologico c’è, per testimonianze relative all’oratore Eschine o dello stesso oratore, che lascerebbero pensare a una data anteriore al 336, per l’istituzione dell’efebia. Nel discorso *Sulla falsa ambasceria*, Demostene dice: «Possa il paese non essere così sfortunato che i suoi giovani abbiano bisogno di Afobeto ed Eschine come *sophronistai*» (285). Il termine *sophronistēs* potrebbe avere un senso più generale, ma può riferirsi a una magistratura collegata con l’efebia. Va inoltre tenuto presente un passo di Eschine a cui fa riferimento Arpocrasione, s.v. *περίτολος*:

«Eschine, nel suo discorso *Sull’ambasceria* dichiara di essere stato in servizio come *peripolos* per due anni, e senza dubbio l’oratore menziona questo fatto perché lui stesso fu *peripolos*, mentre tutti gli efebi esercitavano questa funzione obbligatoriamente per un anno, e per questo fa conoscere, invocando dei testimoni, che è stato in servizio per due anni».

La questione è complessa, perché Eschine sembra far riferimento a una sua condizione personale, e forse eccezionale. L'orazione è del 342: esisteva già l'istituzione dell'efebia oppure non esisteva, e la condizione di Eschine era diversa da quella degli altri? Prove sicure dell'esistenza di quest'istituzione prima del 334 – data della prima iscrizione efebica sicura – o del 343 – quando si colloca la testimonianza di Eschine – non ci sono, ma lo spirito generale della democrazia non contraddice a un'esistenza anche più antica. Lascerei perciò aperta la questione per la prima metà del IV secolo e per il V secolo, probabilmente con fasi di passaggio.

Ma che cosa vuol dire questa parola, cui si dà il significato generale di “adolescente”? Le due parti del termine *éphēbos* sono certe: la preposizione *epi* e il sostantivo *hēbe*, che significa “giovinezza, adolescenza”. Ma qual è l'età della *hēbe*? Qui le cose sono molto meno chiare di quello che può sembrare, perché solo società fortemente ritualizzate e rigidamente organizzate definiscono i passaggi di età in maniera chiara. Non ci meravigliamo che ad Atene le cose non siano chiare, in questo campo. È a Sparta che l'organizzazione militare prevede una distinzione in classi di età a partire dalla *hēbe*: così nelle *Elleniche* di Senofonte, ove ricorre tutta la terminologia relativa, «10 anni o 15 anni o 35 anni o 40 anni a cominciare dalla *hēbe*». La *hēbe* è dunque richiamata come punto di partenza per la definizione delle varie classi di età, fino ai 60 anni. Uno schema del genere ad Atene non c'è. L'inizio della *hēbe* non è definibile con sicurezza a 14 o a 16 anni; Solone la connette con il participio *ghignoméne*: dopo i secondi «sette anni», si manifestano i *sémata hēbes ghignoménēs*, i «segni della giovinezza che arriva». In definitiva, si tratta dell'arco che va più o meno dai 14 ai 20 anni. Un elemento di incertezza è perciò anche nelle parole efebo, efebica, legate all'adolescenza, alla pubertà, ma con difficoltà a fissare quest'età con esattezza. C'è tra l'altro l'*epi*, che è usato tante volte a indicare una scansione analitica: rispetto alla nozione centrale, *epi* introduce una nozione di complementarità. *Éphēbos* = *epi tēi hēbei*, ossia «a ridosso del momento dell'adolescenza». «A ridosso di» come «subito prima», o «subito dopo»? Senza contare che il senso potrebbe anche essere che l'efebio insista proprio e direttamente sulla *hēbe*; gli *hebōntes* sono del resto «quelli che hanno raggiunto l'età dello sviluppo» (i puberi). L'interpretazione più ragionevole, dunque, vede nella *hēbe*, sulla base di nozioni fisiologiche, un'età oscillante tra i 14 e i 16 anni: sappiamo che il servizio militare si presta dai 18 ai 20 anni, dunque appunto «a ridosso della *hēbe*». Una conferma viene ancora da Solone, che parla dei *paides* come di *áneboi*, di coloro, cioè, che restano al di sotto dei 14 anni. C'è, in sostanza, tutto un sistema lessicale costruito intorno a *hēbe*, al cui interno si pone anche *éphēboi*¹⁹.

Per tornare alla data di istituzione dell'efebia, prima del 334 a.C. non ci sono prove sicure; la data di Wilamowitz (336) non è da scartare, se si valorizza la testimonianza su Epicrate; le testimonianze di Eschine e Demostene danno indizi dell'esistenza di qualcosa che assomiglia all'efebia. La democrazia, tuttavia, non sembra radicalmente incompatibile con l'efebia; non è escluso che ne esistano forme embrionali, tra VI e V secolo (si è anche avanzata l'idea che inizialmente fossero gli orfani di guerra ad essere incaricati delle funzioni che poi saranno degli efebi).

Della funzione degli efebi, Aristotele parla nella *Costituzione degli Ateniesi* 42, 4-5:

«Il primo anno lo passano così; l'anno successivo, essendo stata convocata un'assemblea nel teatro, fatta una parata di fronte al popolo riguardo agli schieramenti e avendo ricevuto lo scudo e la lancia da parte della città, fanno un giro per il territorio, e restano nelle guarnigioni, portando clamidi. E sono *ateleis pánton* (immuni da ogni obbligo), e non danno né ricevono giustizia, perciò non compaiono in tribunale né come accusati né come accusatori [...], tranne che dove ci sia una questione di eredità».

I fatti di eredità o di ordine sacrale interrompono questa immunità, ma anche passività, che compete agli efebi nel periodo di servizio. «Passati i due anni ormai sono con gli altri, e sono dunque dei cittadini». In realtà essi sono cittadini sin dai 18 anni, per cui il biennio dell'efebia può esser considerato il biennio iniziale della condizione di cittadini.

Ci viene detto anche che gli efebi imparano a usare lancia e scudo (*dóry kai aspís*), la coppia di armi più rappresentative della loro armatura, rispettivamente l'arma offensiva e l'arma difensiva per eccellenza. Sono elementi tipici della rappresentazione dell'efebio anche da un punto di vista

iconografico, a indicare un riconoscimento e una consacrazione come oplita. Quando dunque cerchiamo di ricostruire gli sviluppi politici della fine del V secolo in relazione alla concezione politica oplitica, non ci muoviamo su un terreno astratto, e lo conferma il fatto che quando gli efebi entrano a pieno titolo nella cittadinanza sono dotati dalla città di lancia e scudo. È importante che le armi vengano *dalla città*; non siamo propriamente nel campo del significato originario di *hópla paréchesthai*, “fornirsi di armi”, cioè la condizione censitaria che consente di possedere un’armatura: è invece la città, anzi la città democratica, a fornire le armi perché si tratta di un rango non più censitario, ma militare, un rango oplitico. Il rango oplitico, in ogni caso, significa una popolazione più limitata, da un punto di vista quantitativo, di quella dei cittadini che siedono all’assemblea.

È ovvio che se c’è, come c’è, alla fine del V secolo un tentativo di riduzione del corpo civico, esso debba partire dalla posizione in ordine al servizio militare. Tutti i tentativi di riforma costituzionali alla fine del V secolo sono spiegabili in questo senso: ridurre l’estensione della cittadinanza da tutti i liberi al di sopra dei 18 anni con genitori cittadini, a quelli che sono di rango oplitico, che perciò non solo ricevono le armi alla fine del servizio militare, ma che anche censitariamente – dagli zeugiti ai cavalieri e ai pentacosiedimni, con esclusione dei teti – rientrano nella categoria di coloro che possono rifornirsi di quelle armi. C’è una base censitaria, cui all’occorrenza si può sempre attingere, perché il vecchio schema soloniano non è mai stato abrogato in maniera formale: il limite censitario è caduto in desuetudine senza mai esser stato abolito. Dovendosi ridurre i confini della cittadinanza e i limiti politici, ci si appellava a una qualifica, che godeva di accettazione e rispetto larghissimi: l’oplismo. Sotto l’idea dell’oplismo, che è esplicita in Teramene, si nasconde in realtà un tentativo di ridurre il campo della cittadinanza.

Per Wilamowitz, dunque, l’efebia è un’innovazione del 336, che respira l’atmosfera del dopo Cheronea: tra i riflessi della sconfitta, ci sarebbe un rifiorire dei sentimenti “nazionalistici”, e in questo quadro si collocerebbe la nuova istituzione. E tuttavia alcune testimonianze possono far pensare a un’origine un po’ più antica. Pélékidis si è opposto all’idea di Wilamowitz, giudicando impossibile un’introduzione così tarda dell’efebia. Su un punto Wilamowitz è certo in errore, quando dice che l’idea dell’efebia è in assoluto conflitto con l’idea democratica quale proposta dallo stesso Pericle. In realtà quella di Pericle è una proposizione di *civiltà democratica*, nella quale indubbiamente l’aspetto militare ha un ruolo minore che a Sparta, ma non si può affermare che un qualche addestramento militare fosse radicalmente in contraddizione con l’idea democratica.

L’*Epitafio* pericleo può far forse escludere un’istituzione pienamente sviluppata, ma non un embrione di addestramento. Tutto sommato, considerando le testimonianze di e su Eschine e i riferimenti a magistrature o definizioni che hanno a che fare con l’efebia, sono portato a credere che l’istituzione potesse esistere alla fine del V secolo, o al più tardi all’inizio del IV.

Dopo il primo anno, come si è visto, gli efebi ricevono una sorta di sanzione del loro statuto civico, un dato che risulta, probabilmente, dalla nuova legge. Non sappiamo se precedentemente esistessero la consegna delle armi, l’efebia vera e propria e il riconoscimento formale del rango oplitico. È però vero che intorno alla fine del V secolo si fa ricorso a un accettabile criterio riduttivo del corpo civico, che è di carattere censitario – un richiamo continuo per conservatori e reazionari –, che era possibile proprio perché quella griglia organizzativa già c’era. La fine del IV secolo rappresenta un punto d’arrivo, ma d’altra parte anche nel V esisteva una lista, un *kátalogos*, e quelli che servivano come opliti erano appunto *hoi ek katalógou*; se pure non c’era l’efebia, ci saranno stati un qualche sistema di addestramento militare e un modo di riconoscere la condizione degli *hópla parechómenoi*, nel IV secolo sancita alla presenza dell’assemblea, che è, in sostanza, la forma più ridotta della cittadinanza democratica.

Il cap. 53 della *Costituzione* aristotelica presenta un altro aspetto di interesse particolare per quanto riguarda l’utilizzazione delle liste efebiche per il computo dell’età, in vista dell’esercizio di funzioni arbitrali. L’efebia diventa infatti uno strumento formidabile per costruire un’anagrafe cittadina. Questo indica come progredisca la cultura scritta: la scrittura è registrazione, e la mentalità democratica ha contribuito, per validissime ragioni, e comunque con le migliori intenzioni, a una certa diffusione dello spirito burocratico. Se l’idea centrale è quella della trasparenza, del “render conto”, della registrazione di tutta una serie di dati, ciò conduce a una

cultura burocratica. Sia gli Stati centralizzati sia quelli democratici, che però dei primi sembrano (e in larga misura sono) l'opposto, fanno largo spazio alla registrazione. Non si può essere d'accordo con chi dice che il burocratismo è del tutto estraneo allo spirito democratico: è esattamente il contrario. La democrazia scrive, registra; sono le società aristocratiche che prediligono, o si permettono, una memoria prevalentemente orale²⁰.

Capitolo quarto

Gli organi di governo e le loro funzioni.

Il territorio.

Il potere tra aleatorietà e continuità

1. La «*boulé*» e l'«*ekklesia*»: attività e sedi. I tribunali

Al cap. 44 della *Costituzione degli Ateniesi* Aristotele parla di quello che è stato considerato spesso negli studi moderni il «capo dello Stato» per un solo giorno ad Atene: l'epistate («sovrintendente») dei pritani. «L'epistate dei pritani è tratto a sorte». C'è qui un sorteggio «al quadrato»: sorteggiati i *buleuti* e i pritani, secondo la distinzione per tribù, sorteggiato il capo dei pritani. «Costui presiede una notte e un giorno e non è possibile né che sia sorteggiato lo stesso due volte né che lo sia per più tempo». Se c'è una funzione principe, presidenziale, è la funzione di presidente della frazione pritanica del «consiglio», frazione che dura poco più di un mese. Si può inoltre essere consiglieri due volte nella propria vita, si può essere epistati dei pritani una volta sola. Si rischia anche di non essere mai sorteggiati. «Costui conserva le chiavi dei templi, nei quali sono depositati i tesori e gli atti della città». Quindi è un grande «archivista», ma anche un grande «elemosiniere» per 24 ore. «E poi conserva il sigillo pubblico».

L'epistate dei pritani controlla dunque le riserve, il sigillo, gli archivi. Non solo, ma è tenuto a stare per un giorno e una notte nella *Thólos*: egli è la personificazione vigile della città. Gli archivi ufficiali erano senza dubbio, per il Rhodes, conservati in luoghi vari, ma particolarmente usato a questo scopo era il cosiddetto *bouleutérion* («sede del consiglio»), situato nell'*agorà*. Dopo le devastazioni persiane, esso fu trasferito nel vecchio *Metróon* (il tempio della Gran Madre), mentre si crea, alla fine del V secolo, un nuovo *bouleutérion*, ad ovest del precedente. Nella zona più a sud, in epoca classica, c'è la *Thólos*, l'edificio a pianta circolare dove si riuniscono i pritani con il loro epistate. In sostanza tutta la zona «archivistica» è sotto il diretto controllo dei pritani e del loro epistate. Essa si viene a trovare, non a caso, intorno all'edificio per sua natura destinato alla *boulé*, quella *boulé* che è, rispetto all'assemblea, un organo di consistenza ben definita. All'assemblea la partecipazione era delle più varie. La *Pnice* (zona dalla forma di *cavea* naturale, nell'area collinare che culmina nell'altura del *Mouseion*) sembra potesse per sé contenere 15/18.000 persone; ma di fatto per una serie di deliberazioni ricorre più volte nelle fonti il numero di 6.000. Fra questi due «paletti» occorre muoversi per un calcolo di buon senso del numero dei partecipanti effettivi. L'assemblea è dunque qualcosa di fluttuante, non sul piano dei diritti – sia chiaro –, che sono ben definiti, bensì nella composizione reale; perciò tutto ciò che attiene alla città in quanto tale non può non trovare il suo primo supporto nella *boulé* e nella sua frazione in servizio, cioè nel consiglio dei pritani.

«E dopo che i pritani hanno radunato la *boulé* o il *dêmos*, l'epistate sceglie per sorteggio nove *próhedroi*

(«presidenti»), uno da ciascuna tribù, esclusa quella che ha la pritanìa, e poi di nuovo, tra questi nove presidenti, un epistate, e ad essi consegna l'ordine del giorno (*próγραμμα*). Una volta ricevuto, [i proedri] provvedono all'ordinato svolgimento dei lavori e propongono i punti sui quali si deve deliberare» (*Cost. degli Ateniesi* 44, 2).

Dunque i proedri si curano dell'ordinato svolgimento dei lavori – e questo riguarda gli aspetti disciplinari –, poi propongono l'argomento di cui si tratta, affiggendo una tavoletta o qualcosa del genere a una parete (naturalmente l'ambiente della Pnice è tale da lasciar prevalere la struttura naturale sul resto, ma non è affatto escluso che ci fosse qualche struttura artificiale) o semplicemente leggendone il testo. Essendo sorteggiati dalle tribù che in quel decimo d'anno non hanno la pritanìa, la scelta dei proedri ricostituisce la presenza unitaria del *dēmos*.

Il problema è se venissero frequentate con regolarità le sedute della *boulé*. C'era un numero legale, cioè su 500 dovevano essere presenti 251? Questo non risulta da nessuna fonte. Ma il ruolo dei pritani è particolarmente importante: essi di fatto in tante situazioni sostituiscono la *boulé* o la rappresentano come tale.

«E non è lecito essere epistate più di una volta nell'anno ed è lecito essere proedro solo una volta in ciascuna pritanìa» (44, 3). In effetti, essendo i proedri sorteggiati, poteva capitare che uno lo fosse più di una volta, essendoci il solo limite che dovesse trattarsi di membri delle nove tribù non «pritaneggianti». Se qualcuno era sorteggiato come proedro due volte o più, non poteva svolgere la funzione di epistate dei proedri.

Va precisato il ruolo dei pritani rispetto all'insieme della *boulé*, di cui rappresentano la frazione «in carica». Chi, e come, decide ad Atene in una situazione di emergenza? Istruttiva la scena descritta da Demostene, *Sulla corona* 169-70: nel 339/8, il nemico, Filippo II di Macedonia, è «alle porte»; arrivato a Elatea in Focide, già a sud delle Termopile, ha varcato la soglia strategica e politica fra le due parti della Grecia, Nord e Sud, rappresentata appunto da quel celebre passo. Gli Ateniesi si sentono ormai in prima linea: la resistenza di Tebe potrebbe non essere così coerente come gli Ateniesi si aspettano. Dunque, si riunisce un'assemblea straordinaria. «Era sera e arrivò un nunzio a riferire ai pritani che era stata presa Elatea». I pritani si alzano e abbandonano precipitosamente il pasto che stavano consumando nella *Thólos*. Fanno evacuare la zona dell'*agorá*, cacciano i venditori ambulanti: quando non c'è una utilizzazione ufficiale, politica, dell'*agorá*, questa piazza sembra diventare un mercato! Disperdono *tà ghérra* (più o meno le nostre «bancarelle») e tutte le merci che vi sono accumulate, poi mandano a chiamare gli strateghi e i trombettieri. La prima reazione è dunque semplicemente di allarme. Il giorno dopo, i pritani convocano la *boulé* al *bouleutérion*. Da questo momento s'instaura una rigorosa distinzione di compiti: il popolo si riunisce in assemblea, prima ancora che si rediga il *probouleuma*, prima cioè che la *boulé* stenda la mozione introduttiva; questo dice la rapidità della riunione. Poi la *boulé* entra nel luogo dell'assemblea, i pritani riferiscono quello che sanno, adducono i testimoni, e l'araldo chiede chi vuol parlare. Le funzioni sono tutte ben distinte.

Rhodes, nel suo fondamentale studio sulla *boulé* ateniese, esprime una posizione prudentiale, circa i compiti del consiglio come corpo complessivo. Sottolinea però che «benché sia il vecchio sia il nuovo *bouleutérion* potessero entrambi accogliere 500 membri, ci si può domandare se e quanto le riunioni della *boulé* fossero frequentate dai buleuti». In effetti, la partecipazione ai lavori della *boulé* non obbligava un uomo a trascorrere l'intero anno ad Atene: su 354 giorni, circa 60 erano festivi; e in questi i pritani non convocavano la *boulé*; persino i membri più coscienziosi avrebbero trovato che altri pubblici impegni impedivano loro talvolta di partecipare agli incontri; e certo non ogni membro era coscienzioso! Platone, d'altra parte, in un progetto ideale, che potrebbe anche riflettere la realtà politica ateniese (*Leggi* VI 758), si aspetta che i suoi buleuti siano attivi soltanto quando siano membri della pritanìa al governo.

I pritani dovevano avere nei fatti, cioè nella *routine* quotidiana, anche se non certo in situazioni di emergenza, un ruolo un po' maggiore (per esprimersi nella maniera più cauta possibile) della funzione che è loro attribuita, una funzione «programmatica», cioè di redazione dell'ordine del giorno, mentre la *boulé* nel suo complesso ha una funzione «probuleutica», cioè deve anche elaborare le proposte. Di fatto, la funzione dell'intero corpo potrà ricadere, in una parte che non

siamo in grado di decidere, ma che sembra maggiore di quella formalmente attribuita, sui pritani stessi, che non sono comunque esclusi dalle decisioni della *boulé* nel suo complesso (quindi rientrano come *buleuti* «ordinari», quando la *boulé* svolge le proprie funzioni nella sua interezza); ma ci sono indizi del fatto che i *buleuti*-pritani vengano ad avere un ruolo anche maggiore di quello formale, perché essi sono prevalentemente presenti, mentre per gli altri c'è la possibilità di un certo assenteismo. In sostanza il ruolo programmatico dei pritani può anche diventare decisivo nella fase probuleutica.

Demostene (XXII 36) nel suo attacco ad Androzio distingue, all'interno della *boulé*, tra i membri inattivi che «se ne stanno tranquilli e non fanno proposte, anzi, per la maggior parte dei casi non vanno neanche al *bouleutérion*», e i membri attivi, quelli *légontes* e *politeuómenoi* (cioè «che parlano e fanno politica»). *Politeuésthai* ha il significato base di «essere cittadino», ma il IV secolo, con il processo di crisi e ricomposizione della *pólis* su basi moderate che conosce, porta alla “specializzazione” della politica: alla indicazione della pura e semplice condizione di cittadino subentra un significato di valutazione tendenzialmente negativa, come l'essere «politicanti». *Politeuésthai* significa di per sé essere *polítes* ed esercitarne i diritti; nel grado “polemico” significa «fare politica» e magari farne troppa.

Nella storia del pensiero politico greco, a prendere per primo nette distanze dalla politica, come tale, è stato Socrate. Socrate è ancora in mezzo al guado, tra la città democratica di cui è figlio, ed in gran parte prodotto, e la città tardo-democratica o post-democratica. Con questa città Platone rompe i ponti, e il pensiero politico greco, che è di stampo moderato, comincia ad immaginare città e comunità diverse da quella reale, composta dai cittadini, i *politai*, e dai politicanti. E la scelta di Socrate era stata quella di *idioteúein* («condurre vita privata»), non di *politeuésthai* o *demosieúein* («fare attività politica»). Con Socrate comincia un'affermazione forte dei diritti individuali, dell'individualità che prende le distanze da questa *pólis*. Il passo di Demostene ora citato distingue tra *politeuómenoi* e *légontes*: sono quelli che all'interno della *boulé* non se ne stanno zitti, ma parlano, cominciano ad essere in certa misura protagonisti. Demostene ipotizza una situazione in cui parte di quelli che hanno il ruolo di *buleuti* non parla; addirittura parte non va nemmeno alle riunioni.

Ignoriamo la misura di questo assenteismo. Può interessare, pur con tutte le ambiguità del caso, il già citato passo di Platone (*Leggi* VI 758), dove si immagina una città ideale, con tanto di pritani e di *buleuti*, la cui unica differenza rispetto all'Atene democratica è l'uso del sistema duodecimale al posto di quello decimale (le pritanie sono 12 e non 10): quindi c'è un certo tasso di invenzione, rispetto alla cultura attica di fondo. I progetti teorici possono pure non diventare realtà istituzionale o quotidiana, ma riflettono, e insieme ispirano, comportamenti e propensioni.

Ma l'opinione di Platone sulla frequenza delle riunioni della *boulé* esprime un punto di vista reale o solo un *desideratum*? A dare una prima risposta può servire proprio quel brevissimo passo di Demostene, *Contro Androzio*: in realtà, ci doveva essere almeno qualche premessa per quell'assenteismo che Platone addirittura suggerisce come clausola istituzionale. Quindi, ammettiamo che ci sia dell'assenteismo nella *boulé*, ammettiamo che l'insoddisfazione per l'assenteismo si saldi con quella generale per la struttura politica che c'è ad Atene; una proposta di Platone potrà essere quella di farla finita con il complicato sistema di una *boulé* ora parziale (pritania) ora integrale, e di dare veramente a 1/12 il potere consiliare per 1/12 dell'anno: gli altri potranno – come già di fatto accade – starsene a casa e non partecipare come dovrebbero. In Platone c'è un *desideratum*; ma egli attinge a una terminologia propria di Atene – pritani e *boulé* – pur con la variante duodecimale, un omaggio a strutture «arcaiche» (per esempio, ma non solo, a strutture di epoca omerica).

L'idea di un qualche suggerimento trova supporto nell'affermazione di Demostene, che in sé però potrebbe non essere decisiva per individuare un comportamento generale dei consiglieri, perché Demostene sta considerando il caso di *qualche* *buleuta* che non sia responsabile di certe decisioni della *boulé*, e vuole separare le responsabilità di un *buleuta*, come individuo, da quelle dell'intera *boulé*. Quindi, a rigore, non dice che i *buleuti* tacciono, o non vanno alle riunioni, ma che ci sono casi in cui qualcuno non parla, sta tranquillo, o magari non va nemmeno alle riunioni del consiglio. Questo è il limite dell'attestazione demostenica; il limite dell'attestazione di Platone è nel

fatto che non possiamo decidere fino a che punto, oltre ad esprimere un *desideratum*, egli registri una prassi. Sulla realtà delle attività consiliari nell'Atene del IV secolo, appare preferibile una posizione intermedia: probabilmente c'era un certo lassismo nella frequenza alle riunioni della *boulé*. Platone ne trae un suggerimento, in linea con la sua concezione del forte controllo esercitato da una *élite*. «Ecco perché, amici, una città deve necessariamente agire così, quando vuole salvarsi, poiché un vascello che naviga in mare ha bisogno giorno e notte di una guardia costante». Giorno e notte: è la situazione istituzionale che Aristotele (*Cost. degli Ateniesi* 44, 1) registra quando parla della frazione di un terzo dei pritani impegnata con l'*epistates* un giorno e una notte nella *Thólos*.

In Platone opera l'idea di un *praesidium*: i magistrati non cessino mai di succedersi costantemente e di passarsi la consegna gli uni con gli altri. E polemico è il tono con cui si propone di mandare a casa gli 11/12 dei *buleuti*: «una moltitudine (*plêthos*) non può assolvere mai con rigore questa funzione, e perciò si è indotti a lasciare la maggior parte dei *buleuti* per la maggior parte del tempo attendere ai propri affari privati (*tà idia*)» (VI 1758 b).

Per Platone, i *buleuti* ricevono quanti vengono da fuori città, fanno un rapporto, si occupano di argomenti su cui lo Stato può dover rispondere ad altri Stati, oppure ricevono la risposta a un quesito posto ad altri. In caso di sommosse cittadine, possono intervenire. Questo consiglio, che sovrintende agli interessi della città, deve sempre essere padrone di convocare o sciogliere le assemblee nei casi previsti dalle leggi. Tutto questo sarà regolato dalla dodicesima parte della *boulé*, mentre le altre undici parti se ne staranno tranquille. Ma bisogna che, in comune con gli altri magistrati, questa frazione del consiglio (*móron tês boulês*) assicuri sempre la guardia dello Stato.

Un'altra indicazione – questa più oggettiva – della relativamente scarsa frequenza è che, benché dal 307/6 a.C. (epoca di Demetrio Poliorcete) fino al regno di Adriano il numero dei membri della *boulé* ad Atene non fosse mai minore di 600 e si elevasse fino a 650 nell'ultimo quarto del III secolo a.C., non fu necessario un ampliamento del *bouleutérion* (un «allargamento») dovuto al fatto che la *boulé* rifletteva il numero delle tribù, che sotto Demetrio Poliorcete divennero 12 con l'introduzione di due tribù, l'Antigonide e la Demetriade, e che salirono a 13 quando vi fu una Attalide, o una Tolemaide, o una Adrianide). Il ragionamento vale certo se si ammette che lo spazio del «nuovo» *bouleutérion* (del V secolo a.C.) fosse calcolato proprio al limite, e che quindi gli incrementi del consiglio non potessero essere assorbiti, pur raggiungendo (con i 600) o superando (con i 650) il totale originario. In sostanza è come se si *contasse* su una frequenza non totale o addirittura scarsa: l'argomento, pur se sottile, forse coglie nel segno.

C'è dunque questo gruppo di dieci, cioè l'*epistate* dei pritani più i nove *proedri*, anch'essi con un loro capogruppo. È un consiglio di presidenza, che a sua volta ha un presidente (che è anche l'*epistate* dei pritani) e nove vicepresidenti, con un primo vicepresidente che è l'*epistate* dei *proedri*. Questo insieme di persone rappresenta le dieci tribù, quella che ha la pritanìa e le altre nove, una bella esemplificazione dell'unità cittadina.

2. Antico e moderno: il caso svizzero

Ad Atene, rispetto a una popolazione cittadina, del territorio oltre che della stessa Atene, di circa 40.000 unità, abbiamo la nota «soglia critica» di 6.000, che rappresenta esattamente il 15% di 40.000, e che sembra anche la quota ragionevole di partecipazione, rispetto a cui si determinano gli spazi e gli edifici per l'assemblea; in casi particolari, questo è il «minimo» richiesto. Gli spazi stessi sono dunque predisposti per accogliere circa 6.000 persone, nella prima fase strutturale della *Pnice* (460-400 a.C.), e forse anche nella seconda (ca. 400-340 a.C.), mentre nella terza e ultima fase essa è potenzialmente in condizione di ospitare 13.000 unità (Hansen). In realtà la terza *Pnice* non ha funzionato a lungo: molto presto (fine IV-inizi III secolo a.C.) il teatro di Dioniso dell'epoca di Licurgo è subentrato come luogo di riunione dell'assemblea.

I teatri-*ekklesiastéria*, simbolo vivente, e dei più belli e affascinanti, della civiltà cittadina greca, denotano – a guardare bene – l'affievolimento dell'interesse politico, il contenimento di queste democrazie, pur dirette, in forme di democrazie di notabili. E tuttavia l'istituzione, anche così, è tutt'altro che priva di interesse, perché altro è che manchi assolutamente la possibilità di una

presenza universale, altro che tale possibilità ci sia almeno in linea teorica. Di fatto gli spazi, gli edifici sono costruiti per una parte soltanto degli aventi diritto, perché si calcola che la presenza debba essere relativamente scarsa.

Ad Atene la popolazione è dispersa sul territorio, quindi non si può parlare di un assenteismo puro e semplice, di un vero disinteresse. Questa soglia critica, questo *minimum* di 6.000, veniva raggiunta e talvolta superata in casi particolarissimi; la presenza ordinaria di fatto si aggirava intorno ai 2-3-4.000, ma la già citata riunione, svoltasi dopo l'arrivo della notizia che Filippo II era giunto a Elatea, deve essere stata molto affollata, perché la gente sedeva anche fuori dei gradini, addirittura – pare – sull'orlo della cavea («sedevano anche in alto»): è il momento dell'assieppamento.

Un termine di confronto, spesso evocato, per il tipo di democrazia diretta proprio dei Greci è, nel mondo contemporaneo, quello di alcuni cantoni della Confederazione elvetica. Hansen ne fa un quadro attento, con rigorosi confronti, che qui ci limitiamo a riprodurre o riassumere.

La Svizzera è uno Stato federale composto di 20 cantoni e 6 mezzi cantoni. L'assemblea cantonale (*Landsgemeinde*) è un'assemblea popolare diretta. Nei cantoni di Schwyz, Uri, Unterwalden queste assemblee dirette cominciano nel 1284; col tempo però, tra il 1848 e il 1928, esse sono state abolite, resistendo ancora oggi in un cantone, Glarus, e in quattro mezzi cantoni – Appenzell Ausser Rhoden, Appenzell Inner Rhoden, Obwalden, Nidwalden. Glarus è il cantone più ampio, con 700 kmq di superficie (Attica, 2.500 kmq) e una popolazione di 40.000 abitanti (Atene, cittadinanza del V secolo, ca. 40.000). Il più piccolo, Appenzell Inner Rhoden, ha un'area di 175 kmq e una popolazione di ca. 13.000 abitanti.

L'assemblea è la riunione degli uomini in arme, e fino a poco tempo fa i cittadini andavano all'assemblea con spada o baionetta. Le donne fino al 1971 erano assenti, e lo sono state in Appenzell Ausser Rhoden fino al 1991. C'è una riunione annuale ordinaria, che si tiene l'ultima domenica di aprile o la prima di maggio. Tutti i cittadini sono obbligati a parteciparvi: addirittura, in Appenzell Ausser Rhoden, chi non va è condannato a pagare una multa di 10 franchi. Sono poi previste anche riunioni straordinarie, peraltro assai rare. Ci troviamo dunque di fronte a casi suggestivi sia per qualità sia per quantità: i dati numerici sono rapportabili all'entità della *pólis* antica.

I 40.000 cittadini dell'Atene del V secolo rappresentano circa il 20% della popolazione totale dell'Attica, in cui non rientrano i non adulti, le donne, gli schiavi, gli stranieri residenti, con i quali tutti si arriva a 200/250.000 unità. La cifra più incerta è quella degli schiavi (secondo testimonianze antiche si arriverebbe addirittura a 400.000 unità). Se teniamo conto di queste entità, considerando che naturalmente nel caso svizzero non ci sono schiavi, ma ci sono stranieri, donne e non-adulti, come non-cittadini, arriviamo alla seguente conclusione: se a Glarus vigessero fra i gruppi della popolazione gli stessi rapporti che vigevano in Attica, avrebbero i diritti politici fra le 13.000 e le 15.000 persone su 40.000.

Per la frequenza ci sono comportamenti diversi, a seconda delle strutture, dell'economia e delle tradizioni di ciascun cantone. Il più conservatore è Appenzell Ausser Rhoden, dove le donne fino a pochi anni fa non votavano e dove si partecipava all'assemblea con la spada, dati, questi, fortemente conservativi, che tra l'altro comportano una frequenza relativa molto alta (circa 10/12.000 persone). Altrove, a Glarus, la popolazione è più numerosa (40.000), a cui corrisponderebbero, come già detto, 13.000/15.000 cittadini, a norma di legge attica, ma la presenza in assemblea è molto ridotta (ca. 5.000/8.000 cittadini presenti, cioè circa il 50% sugli aventi diritto)¹; tenuto conto, d'altra parte, che ora a Glarus votano anche le donne, la quota non è più del 50%, ma si abbassa al 25%, essendo raddoppiata la possibilità teorica di presenza. A Obwalden, con una popolazione minore che a Glarus, la presenza è di 2.500/4.000 persone, e le variazioni dipendono anche dall'importanza dell'argomento in discussione. Atene, come in generale la *pólis* antica, si compone di centro urbano e territorio: se consideriamo che la popolazione del centro urbano si va sviluppando verso la soglia del 50%, tra fine V-inizi IV secolo, quando c'è un forte svuotamento della campagna, la cifra con cui dobbiamo operare ragionevolmente, per valutare il grado di presenze, è più o meno la metà, cioè 20.000 su 40.000; ebbene, su questi c'era una presenza tipica di 6.000 (poco più del 25%). Ci troviamo dunque di fronte a partecipazioni che vanno dal 15 al 20-30% degli aventi diritto: si resta

comunque al di sotto della metà.

Gli organi federali, in Svizzera, sono il consiglio (*Rat*, il «parlamento»), e l'esecutivo, che comprende il governo (*Regierungsrat*, un gabinetto, estraneo all'esperienza classica) e, più in alto, il presidente. C'è dunque il governo, con una funzione presidenziale, il consiglio e l'assemblea: per questi due ultimi organi e poteri le analogie formali con la città greca sono notevoli. Ma nel caso elvetico la Confederazione si occupa del rapporto con l'estero (difesa, ferrovie, poste, moneta); i poteri cantonali si esercitano nelle forme della democrazia diretta, sono ampi e investono larga parte della giustizia, l'educazione, le finanze locali. La *pólis* antica invece raggruppa in sé tutti i poteri: sovranità e poteri territoriali e locali confluiscono in uno. Certamente l'assemblea diretta antica ha una maggiore ampiezza di poteri delle assemblee cantonali svizzere; e gli stessi limiti quantitativi della partecipazione, nella democrazia diretta elvetica, si spiegano col fatto che soltanto la metà delle competenze complessive politiche spetta ai cantoni.

3. Legami forti col territorio

3.1. La «*boulé*»

Ma qual è nella democrazia ateniese il rapporto tra il consiglio e l'assemblea, sotto l'aspetto del potere politico e della formazione del consenso? A questo proposito, si intravede come, pur in assenza di partiti politici in quanto organizzazioni stabili, distribuite nel territorio, con una propria filosofia e propri programmi, esistessero tecniche, o, se si vuole, espedienti idonei a determinare – pur all'interno di una materia in continua effervescenza, e in un quadro perennemente per sua natura mutevole, anzi, vista la preponderanza delle procedure di sorteggio, letteralmente «aleatorio» – una qualche continuità di potere politico.

Le articolazioni decisive della Atene democratica sono le tribù (10), divise a loro volta ciascuna in tre terzi (trittie), mentre alla base c'è una gran quantità di entità territoriali, i demi (ca. 170). Questa struttura obbligava veramente a una «trasversalità» di presenze da parte di quei gruppi o individui politici che volessero realizzare a proprio vantaggio, o a legittima tutela, propria o della città, una qualche continuità nel potere medesimo: chi voleva «orientare» a lungo, e sulle decisioni più impegnative, il corpo cittadino e l'*ekklesia*, era costretto dal sistema ad avere una qualche presenza diffusa, «trasversale», fra tutte le tribù e trittie, il che significa una preoccupazione notevole di tener vivo il consenso, perché, contro la costituzione di un potere stabile, esiste ed opera il sistema aleatorio del sorteggio e della rotazione, che sembra dissuadere da qualunque programmazione di un potere durevole.

La possibilità di partiti a base regionale entra in crisi già con Clistene: le tribù comprendono dei «terzi» (trittie) che non sono contigui tra loro, tranne in casi eccezionali. Opera dunque un meccanismo teso a ridurre le possibilità di aggregazione. Ma l'intelligenza umana e politica si mette subito in moto: create le condizioni più difficili, poi si tratta solo di «attraversarle», perché ci sia una presenza diffusa di uomini di convinzioni affini, pur in assenza di veri partiti-filosofie, partiti-ideologie, partiti-programma. Il rapporto personale, da un lato, il consenso dei demi, cioè delle ripartizioni-base del territorio, dall'altro, costituiscono la logica di questa politica. Il terreno su cui si verifica tutto ciò è il rapporto tra consiglio e assemblea, e proprio il consiglio è il terreno in cui si pongono le condizioni per esercitare in maniera più stabile e duratura il potere.

In Attica la *boulé*, nella sua articolazione, è in forte rapporto con i demi e le grandi aggregazioni-ripartizioni territoriali (trittie). Le identità locali – «municipali» – ripetono uno spirito autonomistico caratteristico della regione, dove la forma politica democratica è proprio legata a questo rapporto, tendenzialmente paritario, tra centro urbano e territorio, che ha come riscontro socio-economico la lata diffusione della proprietà privata, con assenza di servitù rurale (diversamente a Sparta, in Tessaglia, a Creta: qui la campagna è «serva» rispetto a un centro che è signorile). La *boulé*, con la sua base territoriale, non è un piccolo pasticcio tecnico. È un istituto di notevole portata ideologica, che mette in gioco, a livello di esercizio del potere politico, la stessa campagna, sede anche di piccoli e medi proprietari. Nell'assemblea antica, almeno tre aspetti caratteristici, cioè tendenza

all'unanimità, presenza trasversale, oratoria pubblica, garantiscono potenzialmente il consenso, qualunque sia l'esito del sorteggio, se sorteggio si svolge. Nelle assemblee svizzere, le votazioni avvengono per alzata di mano, e i voti non vengono contati uno per uno. Anche nella *pólis* di Atene gli indizi sono per votazioni che non comportano un rigoroso computo dei voti, e ciò perché in generale c'è la tendenza a concentrare i voti intorno a una decisione. Quindi decisioni rapide, tendenzialmente unanimistiche. Si avverte nelle due situazioni, l'antica e la moderna, la convivenza di efficientismo, garanzia dei diritti fondamentali e larga tendenza a non creare situazioni di tipo ostruzionistico².

Prima della Pnice, utilizzata a partire dalla fine del VI secolo, ad Atene sembra esserci stata la possibilità di riunioni dell'assemblea nell'*agorá*. Al riguardo le indicazioni non sono estremamente chiare, né costanti. Nella *Vita* plutarchea di Solone (8, 1), questi recita nell'*agorá* la poesia, che esorta gli Ateniesi a non dimenticare Salamina; e Pisistrato – è il momento del primo tentativo di affermazione della sua tirannide – viene nell'*agorá* e mostra agli Ateniesi le ferite che gli sono state inferte dai nemici, e che richiedono per lui una guardia del corpo: è nell'*agorá* che ha luogo questa «esibizione». Nella prima metà del VI secolo, fra Solone e Pisistrato – fra il 594 e il 560 – gli Ateniesi si radunano dunque ancora nell'*agorá*.

In un lemma del lessicografo Arpocrasione, relativo alla Afrodite *Pándemos*, il cui santuario si trova nell'*agorá*, si interpreta l'epiteto *Pándemos* («di tutto il popolo») col fatto che, in tempi antichi, gli Ateniesi si riunivano nella parte dell'*agorá* ove era collocato il santuario di Afrodite: ma sembra interpretazione autoschediastica, costruita sull'epiteto.

Nel 403, dopo la disfatta di Munichia, gli Ateniesi della città, in mano ai Trenta tiranni, si raccolgono nell'*agorá* e qui depongono i Trenta (Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 38, 1).

Nessuna di queste tre testimonianze è invero molto rigorosa, perché una notizia di Plutarco su fatti dell'epoca di Solone o di Pisistrato può anche introdurre surrettiziamente un dato che vale per altre città, e per altre epoche.

Il caso della riunione degli Ateniesi di città nell'*agorá*, vista l'epoca in cui avviene, potrebbe giustificarsi ammettendo che la Pnice sotto i Trenta fosse stata usata di meno, e che il numero più limitato di cittadini di pieno diritto (la riduzione proposta li portava a 3.000) possa aver sollecitato a cambiare il luogo della riunione: un fatto eccezionale che in realtà potremmo ammettere³.

Per la partecipazione reale (finora abbiamo parlato di partecipazione in funzione degli spazi) vanno rammentati passi che riguardano quel numero 6.000 che compare in varie situazioni. Tucidide, VIII 72, in riferimento a fatti del 411, dice che gli oligarchici autori del colpo di mano ad Atene hanno un serio problema, perché la flotta ateniese si trova a Samo con un numero considerevole di opliti e di cittadini a bordo delle navi. L'argomento usato dai messi degli oligarchici è quello dell'opportunità di cambiare le regole politiche: riduzione a 5.000 dei 40.000 cittadini di pieno diritto. Per i messi degli oligarchici, con il colpo di Stato nulla sarebbe cambiato, perché finora sarebbero stati comunque soltanto in 5.000 i partecipanti alle assemblee; anzi, per gli impegni bellici non si era mai raggiunta neanche questa cifra.

La cifra 5.000 non è troppo distante da quel 6.000 che ricorre come una “soglia critica”, come un *minimum* legale, per altri casi; in tutti e tre i casi, che si menzioneranno, si aggiunge anche la forma segreta del voto, che è prassi normale quando si tratta di scelte riguardanti i diritti della persona. Nel *Contro Timocrate* demostenico (45) è citata una legge che proibisce sia la restituzione della *timé*, i diritti politici, agli *átimoi*, sia la remissione dei debiti, verso i santuari e verso lo Stato, se non c'è un minimo di 6.000 voti, *krýbden psephizómenoi*, votanti con voto segreto.

La funzione di *ekklesia* e *boulé* come organi della democrazia non va vista solo in un'ottica di gerarchia, di competenze, di agenda dei lavori; è anche questione di *rappresentatività*. Ora, il problema che si poneva al riformatore democratico in Attica, era appunto quello della aporia che sussiste all'interno del funzionamento di una città-Stato, in quanto ha un centro urbano, un vasto territorio e una popolazione urbana numerosa. La città-Stato presenta dunque una aporia di fondo perché è anche territorio, la cui superficie normalmente è maggiore di quella del centro urbano; deputare il centro urbano al funzionamento degli organi politici rende difficile agli abitanti del territorio far valere la propria volontà, quale si esprime con la presenza fisica in assemblea.

Questo è il problema più assillante per le espressioni di democrazia diretta, che hanno bisogno di

luoghi deputati per l'espressione della volontà politica, che nella città antica sono concentrati nel centro urbano. In una democrazia rappresentativa di tipo parlamentare tale funzione appare assolta da migliaia di sezioni elettorali, ma ciò comporta anche la scomparsa del luogo di assemblea generale e, per ciò stesso, della democrazia diretta.

Ad Atene, primo formidabile correttivo per questa aporia è costituito dal criterio di formazione della *boulé*, che, sorteggiata tribù per tribù, ha nelle pritanie che si succedono nell'arco dell'anno i suoi rotanti centri di potere. Il vantaggio di cui la popolazione urbana gode nell'assemblea è compensato dunque in qualche modo dalla struttura istituzionale della *boulé*, che è di tipo tribale.

Il problema dell'unificazione socio-politica dell'Attica era, quando Clistene fece la sua riforma, già posto nelle cose da vari decenni di storia politica. In questo quadro, la funzione della *boulé* non poteva essere soltanto quella di costituire il vertice di una piramide, ma semmai quella di legare il territorio alla vita politica, di rappresentare una sorta di cinghia di trasmissione tra centro urbano e periferia.

Non verifichiamo comunque nessuna istituzionalizzazione di una condizione *deminuto iure* del territorio, quale esito della aporia di fondo di cui s'è detto. La popolazione urbana è certo favorita, ma non rappresenta la componente esclusiva delle assemblee. Le dimensioni della Pnice erano naturalmente calcolate anche sul presupposto che una larga parte della popolazione del territorio non partecipasse alle sedute. Ma gli *Acarnesi* (425) e le *Donne all'assemblea* (393/1) di Aristofane ci parlano di un contado partecipe delle attività assembleari. Nelle *Donne all'assemblea* le donne si camuffano come uomini per partecipare all'*ekklesia*, e, nel loro pallore, vengono scambiate per persone che lavorano nel chiuso delle officine: la considerazione è fatta da alcuni componenti dell'assemblea provenienti dalla campagna. Si può verificare altrettanto nel *Pluto* (408 e 388), dove la partecipazione dei contadini all'assemblea ha luogo allo scopo di percepire il gettone di presenza. Il contado non era quindi assente, anche se certamente non era prevalente nelle *ekklesiai*.

Una conferma indiretta viene da Aristotele, che, all'interno della polemica moderata di IV secolo, lancia un segnale di disponibilità verso la democrazia «reale», purché migliorata con dei correttivi. La proposta di Aristotele (diminuire la frequenza delle assemblee e considerarle valide solo se fossero presenti gli elementi del contado⁴) rivela un atteggiamento conservatore ma realistico. È indubbio che, da un punto di vista generale, è più democratico che ci sia tutta la popolazione rurale; però, l'indagine sulle tendenze mostra che i *gheorgoi* rappresentano nelle scelte l'ala conservatrice, mentre una maggiore vivacità politica si ha nella popolazione urbana.

I dati fondamentali, per il problema dell'ampiezza dei poteri esercitati dalla *boulé*, si trovano ai capp. 44 sg. della *Costituzione degli Ateniesi*. Dopo aver precisato che, anche per l'elezione delle cariche militari, in assemblea è previsto un *proboûleuma* del consiglio (44, 4), all'inizio del cap. 45 Aristotele allude a una riduzione dei poteri del consiglio medesimo:

«La *boulé* prima era sovrana nel multare, nel mandare in prigione e nell'uccidere. E avendo una volta essa condotto al boia un certo Lisimaco, che stava già lì per essere ucciso, un tale Eumelide del demo di Alopeece lo sottrasse alle mani del boia, dicendo che nessuno dei cittadini doveva morire senza il giudizio di un tribunale; essendoci stato un processo nel tribunale, Lisimaco fu assolto. Allora ebbe come soprannome 'quello che era sfuggito al *týmpanon*'⁵, e a quel punto il popolo tolse alla *boulé* il diritto di uccidere e pose come legge che, se la *boulé* condanna a una multa qualcuno per un delitto, i tesmoteti introducono al tribunale le condanne e le multe inflitte dalla *boulé*, e quello che votano i giudici è valido».

Anche per l'*elieia* (*heliata*, l'insieme delle giurie), dove le procedure si fanno più rigorose, c'è da tenere in conto una preminenza della popolazione urbana. I due poteri, quello giudiziario e quello più in generale politico, sono dunque ampiamente nelle mani dell'assemblea, in cui la componente urbana è certamente decisiva. D'altra parte, anche nel processo mitigato dalla sovranità del popolo, la *boulé* conserva, per un certo tempo, un diritto di iniziativa, di proposta di condanna, di inflizione di multe.

A Lisimaco ed Eumelide sarebbe legata una riduzione del potere della *boulé*. Rhodes⁶ non crede ci sia stato mai realmente un periodo in cui la *boulé* abbia avuto un potere illimitato di condanna. Se comunque questo potere c'è stato, sono diverse le opinioni riguardo al momento finale, quello segnato dall'episodio che non riusciamo a collocare cronologicamente. Sappiamo che la *boulé* in

epoca classica poteva irrogare multe fino a 500 dracme, in seguito competenza dei tribunali. Poiché questo non è un dato univoco, indicando la tradizione stessa per qualunque pena irrogata la competenza di un tribunale, la conclusione più logica è distinguere tra una pena minore, della cui irrogazione la *boulé* è sovrana, e pene maggiori per le quali la competenza è dei giudici. Ora, se c'è stato un periodo di grande competenza giudiziaria della *boulé*, quanto si è esteso? Il Cloché⁷ ritiene che si sia esteso dal 508 al 501, quando, introdotto il giuramento buleutico, avrebbe inizio un contenimento dei poteri della *boulé*. Altri ammettono un periodo di predominio giudiziario della *boulé* fino al IV secolo. Per il Wilamowitz⁸ il punto di arrivo sarebbe una data tra il 386 e il 352, più o meno nel secondo quarto del IV secolo; per la Mossé⁹ i poteri della *boulé* in campo giudiziario si sarebbero andati via via riducendo nel corso del IV secolo. Rhodes, dal canto suo, ammette che i poteri che pur tuttavia la *boulé* si riserva in tema di giurisdizione – e su questi dati ci sono indicazioni precise proprio nel cap. 45 della *Costituzione degli Ateniesi* –, essa li abbia avuti non in quanto eccezionali, come qui dice Aristotele, ma come poteri contenuti, soltanto dopo il 462, data della riforma di Efialte. In sostanza, nel giudizio generale sulle competenze del consiglio entrerebbe in gioco un terzo elemento: l'Areopago. L'Areopago, formato dagli ex-arconti, il consiglio (ma forse anche il tribunale) del vecchio Stato aristocratico, ha avuto nel VI secolo, prima della riforma di Clistene, notevole prestigio. Ha poi dovuto cedere una parte dei suoi poteri, o comunque della sua influenza, nel momento in cui Clistene istituisce la *boulé* dei 500. Sappiamo tuttavia che c'è un nuovo periodo di predominio dell'Areopago, tra il 480 e il 462 (la cosiddetta *areopagocrazia*), come conseguenza del ruolo svolto nella resistenza antipersiana. Assume allora funzioni di *nomophylakia*, di custodia delle leggi, come dice Aristotele. Ma nel 462 i poteri politici e i poteri giudiziari di importante contenuto politico dell'Areopago vengono ridotti, la sua giurisdizione è limitata ai processi di omicidio, e specificamente di omicidio volontario. I poteri dell'Areopago vanno allora al complesso degli organi democratici di nuova formazione, cioè alla *boulé* e alla *ekklesia*¹⁰.

Il Rhodes attutisce dunque la funzione primaria della *boulé*, in campo giudiziario, rispetto ai termini in cui ne parla Aristotele, mentre riconosce l'acquisizione di un prestigio particolare, a partire dal 462, a scapito dell'Areopago.

Ora, se i poteri dell'Areopago prima del 479 non erano così ampi da contenere anche tutti quelli che sicuramente esercitò tra il 479 e il 462, e se si parla poi, per gli anni dal 479 al 462, di areopagocrazia, è ben possibile che prima del 479, e perciò dopo il 508, la *boulé* abbia avuto qualche potere in più. Per i primi 28 (comunque circa 30) anni della democrazia, è insomma incerto se si debbano ridurre i poteri, anche quelli giudiziari, della *boulé* a così poco quanto ammette il Rhodes.

I dubbi su questo primo trentennio d'altra parte riguardano i più diversi aspetti della storia politica, istituzionale e persino della storia dei personaggi politici di Atene¹¹. Mentre la tradizione antiquaria ci dà la costituzione di Clistene come un blocco di innovazioni legislative, in cui è compreso tra l'altro il sistema delle pritanie, Rhodes ritiene che non ci sia dimostrazione sufficiente del fatto che la divisione del consiglio in dieci gruppi di consiglieri (pritanie) sia già di epoca clistenica. Un dato frammentario, recuperato abbastanza di recente, parla di poteri della *boulé* persino nell'ostracismo¹². L'ostracismo sarebbe pertanto, prima di essere competenza dell'*ekklesia*, una competenza della *boulé*. Si potrebbe certo pensare, per questa notizia, a un riflesso ideologico della teorizzazione di un ruolo particolare della *boulé*, dal IV secolo in poi, quando si tende a immaginare che la storia della democrazia ateniese sia stata quella di una progressiva acquisizione di nuove competenze da parte dell'assemblea. Ma sussistono tutti gli estremi per credere che la creazione di Clistene fosse notevolmente sistematica.

I problemi a cui rispondeva la riforma clistenica erano stati posti dalla storia ateniese del VI secolo. Il vero nodo, come s'è visto, era costituito dalla necessità di raccordare il territorio nella maniera più diretta e rappresentativa al nucleo centrale – urbano – del potere. In quella sorta di «bicameralismo» che si viene a creare dopo che, nel 462, l'Areopago viene privato di tanti poteri a vantaggio dei due organi della *boulé* e dell'*ekklesia*, si può pensare che l'organo in funzione 300 giorni l'anno (la *boulé*) fosse avvantaggiato rispetto all'assemblea, che si riuniva 40 giorni l'anno. Ma non credo che solo alla fine del periodo di Areopagocrazia (462) la *boulé* cominciasse a

crescere di importanza; vedrei semmai già all'inizio una posizione particolare del consiglio, che sarebbe poi contrastata dalla riaffermazione dell'Areopago: si tratta forse di una concezione gradualistica ed evolutzionistica, ma è almeno l'ipotesi più economica.

Ci sono poi gli argomenti archeologici, addotti in favore di una istituzione tarda della pritanìa, ma qui una certa cautela è d'obbligo, perché lo studio degli edifici non dice tutto sulla storia delle istituzioni che essi ospitano. Se si data una fase della *Thólos* al 465, al massimo si riesce a dimostrare che determinati modi di riunirsi dei pritani si legano a quella data; resta però il fatto che la pritanìa, come funzione essenziale di raccordo con le tribù e col territorio, non può essere istituzione di 40 anni successiva all'epoca di Clistene.

Il quadro è dunque quello di un assestarsi della *boulé* su un rapporto diverso con l'*ekklesia*. Se il suo potere cresce, esso cresce non rispetto all'*ekklesia* a partire dal 462, ma in uno col crescere dei poteri dell'*ekklesia* a fronte della riduzione dei poteri dell'Areopago.

Un episodio citato da Erodoto (IX 5) sembra rientrare bene nel quadro tracciato da Aristotele. Siamo nel 479, quindi già molto oltre quel 501 che si considera, come Aristotele stesso indica, l'anno di istituzione del giuramento buleutico¹³. Uno dei buleuti, Licida, propone di accettare le condizioni di resa, di cui è latore davanti alla *boulé* l'inviato del persiano Mardonio. «Ma gli Ateniesi si indignarono subito; quelli che sedevano nella *boulé* e quelli che erano fuori, quando furono informati, si raccolsero intorno a Licida e lo lapidarono». Sono menzionati la *boulé* e *hoi éxothen*: quest'ultima è una definizione non formale, che non allude quindi a una vera *ekklesia* che si riunisca nei pressi. Siamo in presenza di una procedura formale, che però è condotta dalla *boulé*. Questo episodio conferma che nella memoria degli Ateniesi (ed è un fatto del 479, al massimo 40 anni prima della data media, 450/40, di Erodoto) la *boulé* ha lapidato uno dei suoi. E se c'è qualcosa di aspro nella procedura, è senz'altro dovuto alla situazione di emergenza; è una conferma comunque che la *boulé* aveva avuto fin dall'inizio un ruolo giudiziario. Avrà avuto davvero una competenza così vasta (multe, carcere, condanne a morte), come indica Aristotele? I pareri restano discordi. Non è logico tuttavia spostare la nascita né della *boulé* né delle sue ripartizioni né del suo modo di reclutamento a dopo Efialte, perché nella riforma di Clistene la finalità fondamentale era proprio quella di immettere la popolazione del territorio nel meccanismo politico.

Tra le competenze della *boulé*, Aristotele indica (*Cost. degli Ateniesi* 45, 2) il controllo su gran parte delle magistrature, e soprattutto su quelle che gestiscono denaro; ma, dice ancora, «non è definitivo il suo giudizio, bensì suscettibile di appello al tribunale». Riassumendo i caratteri della costituzione soloniana, Aristotele aveva già affermato che «se il popolo è padrone del voto, diventa padrone della costituzione» (9, 1). In realtà al di là dell'assemblea, la quale ha tendenza a una *routine* approvatoria, l'istituto in cui si verifica di più la presenza popolare è proprio quello del tribunale. La situazione creata dalle riforme di Efialte deve aver posto le premesse per l'esaltazione del potere dei tribunali, ma in una situazione nella quale la *boulé* ha sottratto all'Areopago, dopo il 462, poteri straordinari.

Il quadro complessivo del cap. 45 della *Costituzione* attribuisce alla *boulé* poteri procedurali e poteri di controllo, soprattutto per la parte finanziaria, sull'esercizio delle magistrature. Nell'espressione introduttiva del cap. 47 («e con le altre magistrature amministra la maggior parte delle cose»), il termine *arché* investe anche i buleuti. Si produce dunque, in questa situazione molto pronunciata in senso democratico, una dicotomia di fondo: da una parte i magistrati e la *boulé*, dall'altra il *dêmos*. Questa è un'ennesima prova del fatto che le trasformazioni politiche greche, anche quelle che si presentano sotto il segno del maggiore avanzamento, ripetono modelli impliciti in tutta la storia politica greca. È chiaro che i due elementi, *boulé* e *dêmos*, hanno complessivamente un'esaltazione rispetto a forme più arcaiche. È però anche vero che resta in qualche misura l'idea di un potere superiore, quello della *boulé*, che, se si fa un uso lato della parola *arché*, è considerata tale.

Quanto al reclutamento della *boulé*, ne conosciamo in positivo i meccanismi più per il IV che per il V secolo. A livello di IV secolo, infatti, sono presenti non soltanto le grandi ripartizioni – tribù, *trittyes* – ma anche i demi. E, a parte i demi, si tratta di strutture un po' fittizie, di una geniale finzione, come è sempre la creazione di una struttura politica, quando cioè si inventa la forma di uno Stato. Del IV secolo è una dedica (SIG³ 944) dei pritani della tribù Egeide: i buleuti hanno

ricevuto una corona, e perciò assoluto un voto. L'epigrafe ci conserva il nome dei *buleuti* secondo demi, e si va da un massimo di sei *buleuti* a un minimo di uno per ciascuno dei demi¹⁴. C'è dunque una sorta di "quota demotica" nella composizione. I *buleuti*, d'altra parte, venivano sorteggiati tra *prókritoi*, cioè tra gente predesignata dai demi. Il problema più difficile è se la *prókrisis* fosse già presente all'epoca di Clistene. Non c'è nessuna ragione di contestarlo, in base a ritardi di fatto: nella storia delle istituzioni, accade spesso che singole parti di costituzioni politiche restino inapplicate per lungo tempo. C'è poi il fatto, e l'abbiamo già visto, che tutti questi sono strumenti di novità destinati, nella democrazia clistenica, alla rappresentanza politica del territorio. È soprattutto un compenso, organico e necessario, al fatto che il luogo deputato, nel centro urbano, alle riunioni dell'assemblea, era in realtà frequentato da una parte molto limitata degli aventi diritto, fra 1/6 e 1/3 del totale.

Il cap. 62 della *Costituzione degli Ateniesi* contiene un riferimento al sorteggio degli arconti. Bisogna rifarci al cap. 22, 5 dove troviamo una indicazione relativa all'anno 487/6¹⁵. È un anno in cui si opera una grande trasformazione: quello dell'arconte Telesino è l'anno in cui si cominciano a sorteggiare i nove arconti *katà phylás*, tribù per tribù. Ci sono inoltre dei *prókritoi*, dei prescelti dai demoti in numero di 500¹⁶. Individuiamo così tre fasi per il modo di assegnazione dell'arcontato. La prima è quella che Aristotele dice di sorteggio dai *prókritoi*, per gli arconti che venivano sorteggiati all'interno di un sistema di quattro tribù: ognuna indicava dieci *prókritoi*, per un totale di 40. Segue, sotto Pisistrato, il passaggio alla elezione degli arconti, che poteva essere in uso anche con Clistene. Con il 486/5 (o 487/6) si torna al sistema di Solone, ma la base da cui si sorteggia non è più di 40, bensì di 500 *prókritoi* prescelti dai demoti.

Quello che noi verifichiamo, al cap. 62, è che sia l'elezione secondo tribù, sia l'elezione secondo demo garantivano un rapporto col territorio. Ma il cap. 62 rende consapevoli di una diversità che, all'interno di questa procedura, può essere presente, a seconda che l'elezione sia sulla base della designazione da parte dei demi (nel *Theseion*)¹⁷, o invece sulla base delle indicazioni dell'assemblea di tribù, da cui si operi poi il sorteggio. Interessante anche la precisazione di Aristotele, secondo cui i demi, quando avvenivano le designazioni, «vendevano» le cariche: un duro colpo al sistema. Tuttavia per la *boulé*, dice Aristotele, non c'è un trasferimento del sorteggio in ambito puramente tribale: si continua a sorteggiare secondo demi. E, a proposito dell'apparente distinzione tra un sorteggio dall'intera tribù e una situazione diversa (secondo demi) nel *Theseion*, c'è chi pensa che Aristotele intenda dire che le operazioni di sorteggio «dall'intera tribù» avvenissero in ambiente diverso dal *Theseion*: in questo caso andremmo però contro l'indicazione di Eschine, secondo cui i sorteggi si facevano tutti nel *Theseion*, ma a favore di un'interpretazione letterale del testo di Aristotele. Secondo Rhodes invece c'è una certa goffaggine nell'espressione aristotelica; a mio giudizio può trattarsi anche solo di una *variatio*, che dopo tutto non ceta il senso fondamentale. Quindi è probabilmente da accettare quella unificazione dei luoghi del sorteggio che propone Rhodes. La differenza fra le procedure non sarebbe allora nel luogo, ma tra il sorteggio dall'interno della tribù e il sorteggio demo per demo. Il senso sarebbe: c'erano dapprima quelle magistrature che si sorteggiavano, fra queste i nove arconti, dall'intera tribù; altre invece, sorteggiate (*scil.* come le precedenti) nel *Theseion*, venivano però distribuite fra i demi. Tutta l'enfasi della frase e la carica distintiva si concentrerebbero dunque in *dieroũto eis toũs démous*.

In sostanza la *boulé* si conferma ancora una volta come la vera cinghia di trasmissione tra l'entità territoriale fondamentale, che è il demo, e il governo della città nel suo insieme. Si può anche lasciare da parte la corrispondenza con i demi per le altre cariche, ma non lo si può fare per i *buleuti*. Che i nove arconti fin dall'inizio fossero sorteggiati dall'intera tribù va da sé, e si spiega col fatto che una corrispondenza soddisfacente tra il numero degli arconti e il numero dei demi (174 secondo Strabone, IX 1, 16) non ci poteva essere. Per altre magistrature, il cui numero fosse abbastanza alto, i singoli demi potevano pretendere una rappresentanza nell'insieme. In conclusione la *boulé* viene effettivamente sorteggiata nel *Theseion*; se la stessa operazione valga anche per gli *ennéa árchontes* e altre cariche importanti, dove in gioco siano le *phylai* nel loro insieme, non è possibile affermarlo con certezza; è comunque probabile che anche questi sorteggi avvenissero nel *Theseion*.

Una possibile ubicazione del *Theseion* si ricava da Pausania (I 17). Abbandonata l'*agorá*,

Pausania si sposta via via verso l'acropoli. Sulle pendici settentrionali il santuario di Aglauro e, più in basso, il cosiddetto *Anákeion* sono punti di riferimento per l'ubicazione; altro punto di riferimento è il ginnasio di Tolemeo, il quale, dice Pausania, si trova poco fuori dell'*agorá*. Il *Theseion* viene menzionato subito dopo il ginnasio di Tolemeo e prima dell'*Anákeion*. Per Travlos il *Theseion* si trova pressappoco sul bordo sud-ovest del trapezio ideale che forma l'*agorá*. La cosa è tutt'altro che certa¹⁸. Quel che è chiaro è che il *Theseion* si trova a un livello più basso sia dell'*Anákeion* e dell'*Aglaúrion* sia anche del *própylon*, l'ingresso dell'acropoli. Pausania menziona dapprima il ginnasio, come non molto distante dall'*agorá*; vicino al ginnasio c'è un santuario di Teseo, con pitture che raffigurano l'Amazzonomachia, la Centauromachia e un mitico contrasto fra Teseo e Minosse. Viene poi ricordata la morte di Teseo a Sciro; e Cimone, circa il 475, un momento importante della storia del culto delle reliquie nel mondo antico, ne riporta le ossa ad Atene e fonda allora il *Theseion*.

Le pitture mirabili che attraggono l'attenzione di Pausania hanno come elemento comune la funzione di celebrare Atene come città della cultura e della resistenza ai barbari: Amazzonomachia, Centauromachia, e inoltre il conflitto Minosse-Teseo, con una specie di «sposalizio col mare» che è quasi un rito di adozione di Teseo da parte di Posidone. Tutto allude al clima culturale degli anni dell'impero navale, quando Atene non è soltanto baluardo di civiltà, è anche la talassocrate che può confrontare i suoi miti di talassocrazia con gli accreditatissimi miti della talassocrazia minoica. Ora, l'orizzonte culturale, la sintassi ideologica delle pitture del *Theseion* corrispondono molto bene al periodo da Cimone in poi. La figura di Teseo finisce con l'identificarsi con una democrazia moderata, benché a volte anche polemicamente letta, da parte oligarchica, in chiave radicale. Teseo è personaggio caro al cuore di Cimone e a tutto il filone conservatore, all'interno però della democrazia. Egli è il mitico unificatore dell'Attica tra la fine del XIII e gli inizi del XII secolo. Nulla era più appropriato, dunque, del destinare a tutte le operazioni di sorteggio quel *Theseion* che (siano solo in questione le operazioni riguardanti la distribuzione fra i demi, o lo siano anche quelle che impegnano ogni volta l'intera tribù) certamente stabilisce un rapporto diretto con la totalità dell'Attica, per il rapporto col mitico autore del sinecismo attico.

La *pólis* appare dunque come sciolta in luoghi, in spazi, in funzioni, in un linguaggio topografico carico di significati e di simboli. Lo stratagemma con cui secondo Aristotele (*Cost. degli Ateniesi* 15, 4 sg.) Pisistrato prende il potere e disarmava ("disopplitizza") il popolo, offre un'interessante conferma. Pisistrato fa innanzitutto una *exoplasia*, cioè una parata di armi, nel *Theseion*, poi cerca di arringare gli armati. Alle rimostranze di alcuni, che affermano di non sentire le sue parole (egli evidentemente teneva basso intenzionalmente il volume della voce), Pisistrato replica invitandoli a salire verso l'ingresso dell'acropoli. Mentre egli continua a parlare, i suoi agenti prendono le armi che i cittadini hanno poggiato nel *Theseion*. Al loro segnale, Pisistrato continua tranquillo il suo discorso, ma aggiunge: «vi avverto che non avete più le armi; comunque non state né a sorprendervi né a scoraggiarvi. Andatevene a casa, e fatevi gli affari vostri, quelli privati; a quelli pubblici penso io». È un episodio del 533 ca. Pisistrato ora dà l'avvio a una politica per certi aspetti rispettosa delle leggi dominanti, istituisce il credito fondiario, promuove l'agricoltura, il commercio, l'artigianato. È un episodio che rivela comunque *humour* e autocontrollo ammirevoli. Pisistrato fa avvicinare a poco a poco gli opliti, il che significa una distanza non enorme tra *Theseion* e acropoli. Il problema, per Pisistrato, è evitare che la riunione si dissolva immediatamente e che i ranghi vengano sciolti. È chiaro che lo spostamento avviene in un piccolo tratto.

Tornando all'aspetto generale del rapporto potere-territorio, il nesso *boulé*-demi (*Cost. degli Ateniesi* 62, 1) è forte al punto che, soprattutto in base a indicazioni epigrafiche, è possibile – ed è un tema caro alla scuola anglosassone – valutare le quote *buleutiche* dei demi¹⁹. Poiché i *buleuti* sono 500, se li dividessimo tra 100 demi, che è la prima indicazione fornita da Aristotele per il sistema di Clistene (probabilmente ci si muove tra 100 e 200), otterremmo un massimo di cinque *buleuti* per demo. Nei fatti la quota «statistica» si aggira intorno ai tre o quattro *buleuti* per demo, ma ci sono demi più importanti con un maggior numero di *buleuti* e demi meno importanti con un numero minore. È un sistema non attestato positivamente prima del 400, e che non dura al di là del 200 a.C. Sono tuttavia conclusioni basate su un materiale epigrafico in continua crescita, né si può dimenticare che il rapporto *demi-boulé* esisteva sin dall'inizio della costituzione democratica di

Clistene. Se poi fin dall'inizio i *buleuti* venissero sorteggiati, o se all'epoca di Clistene venissero ancora eletti, per essere scelti per sorteggio, come ritiene Rhodes, soltanto a metà del V secolo, resta un quesito aperto. Sembrerebbe invece che il passaggio degli arconti dalla condizione mista di eletti-sorteggiati, cioè sorteggiati fra gli eletti (Solone), alla condizione di eletti, voluta da Pisistrato e – pare – conservata ancora da Clistene, sia seguito, in epoca post-clistenica, dal ritorno alla vecchia *klérosis ek prokriton*, sorteggio da prescelti, con l'innovazione che ora la base dei prescelti è molto più ampia, addirittura di 500. Effettivamente, il criterio del sorteggio è ora fortissimo: 9 su 500 significa una aleatorietà, in piena corrispondenza con lo spirito della democrazia radicale della metà del V secolo. Non è escluso che inizialmente i *buleuti*, come gli arconti, fossero eletti e non sorteggiati. Quel che è da considerare fondamentale, pena l'incomprensione del tratto caratteristico della riforma clistenica, è il forte rapporto tra la composizione della *boulé* e i *demi*, che garantisce una significativa rappresentanza della popolazione della campagna.

3.2. La strategia

Inevitabile oggetto di attenzione per chiunque indagini sulla democrazia ateniese è la strategia, che fu la carica che Pericle tenne per circa 15 anni, riuscendo a conservare, in un sistema apparentemente desultorio ed aleatorio, la sua posizione di potere per circa 40, secondo la testimonianza di Plutarco (*Pericle* 16, 3). Il trentennio o quasi quarantennio in cui si pongono le 15 strategie di Pericle, con sporadiche attestazioni precedenti, fa sorgere il problema di quel che fosse la forma politica della democrazia e come, in tale forma, potesse emergere un potere durevole.

È necessario considerare la particolare evoluzione che dissocia progressivamente la strategia, da una originaria stretta connessione col sistema territoriale-tribale (fase A), fino a una fase di elezione *ex hapánton* (“di fra tutti”, fase B), in perfetta sintonia con le tendenze alla specializzazione e alla professionalizzazione politica propria del IV secolo. A una fase intermedia tra A e B – in sostanza una sorta di ricorrente correttivo, di compromesso *all'interno* della fase A – corrisponde il fenomeno della “doppia strategia” esercitata da una tribù, che consente a Pericle di stabilire una “corsia preferenziale”, per sé e per i suoi collaboratori, nei modi di attribuzione della carica, senza privare la propria tribù del suo specifico stratego. Alla storia e alla cronologia di questa “corsia preferenziale”, e agli esiti sul piano linguistico che si verificano nelle fonti, sono dedicate le considerazioni che seguono.

Sulla storia della strategia nei suoi termini essenziali si pronuncia Aristotele nella *Costituzione degli Ateniesi* al cap. 22, 2. Egli fa riferimento a innovazioni che riguardano sia la *boulé* sia gli strateghi, datate all'anno di Ermocreonte che risulta essere (in base all'indicazione del paragrafo seguente che fissa la battaglia di Maratona “nel dodicesimo anno dopo”) il 501/0²⁰. Viene imposto ai *buleuti* un giuramento di fedeltà costituzionale. Si è già detto, a proposito della *boulé*, che non è giusto considerare questo come un anno di grandi innovazioni delle sue competenze. Il giuramento può anche essere un modo di vincolare maggiormente alla fedeltà nei confronti di una costituzione recentissima e minacciata dal vivo e vitale tiranno Ippia. Un'altra innovazione riguarda gli strateghi: «poi cominciarono ad eleggere gli strateghi secondo tribù, uno da ciascuna tribù – dieci le tribù, dieci gli strateghi –, ma dell'intero esercito era capo il polemarcho»²¹.

Qualche anno dopo la promulgazione della costituzione di Clistene si verificarono alcune innovazioni, ma non sappiamo se Clistene ne sia l'autore. Clistene scompare infatti senza lasciare traccia di sé, dalla storia democratica ateniese e dalla storia in generale. La spiegazione sta probabilmente nel fatto che personaggi che non sono tiranni né grandi personalità individuali emerse all'interno della prima democrazia non hanno tradizione biografica precisa²². È evidente che l'introduzione degli strateghi come magistrati corrispondenti alle tribù riflette da vicino lo spirito clistenico, molto attento, per le *archai* in generale, al rapporto con il territorio.

Certo, per gli strateghi si può ammettere un iato tra la formulazione del primo progetto, quello di Clistene, e un successivo perfezionamento. Clistene, nella sua ideazione di getto, crea una *boulé* dei 500 accanto a cui sta, con determinate competenze, l'*ekklesia*. Ma le cariche militari erano probabilmente territoriali già prima. L'aspetto politico era semmai rappresentato dall'arconte polemarcho, una sorta di ministro della guerra. La decisione del 501/0, presa da Clistene, se ancora vivo ed attivo, o da altri, porta a una politicizzazione della carriera militare; la funzione di

“colonnello” sarà invece esercitata – questa volta tribù per tribù – dai tassiarchi (*Cost. degli Ateniesi* 61, 3). C’è dunque una fase, tra il 500 e il 490, in cui gli strateghi sono ancora eletti per tribù – in ciò è l’impronta politica –, ma sono soggetti al polemarcho. Il polemarcho è il vertice politico-militare, gli strateghi sono militari pian piano trasferiti in una logica di funzione politica.

Quello tra strategia e tribù è un legame importante, su cui occorre riflettere anche oltre il problema del modo di elezione (cfr. *infra*). In questa carica militare, che diventa sempre più politica, sono messe in gioco e coinvolte le ripartizioni territoriali. Si tratta di interessare tutta la popolazione dell’Attica, che fino all’epoca della guerra del Peloponneso aveva, e in parte conservava, grandi tradizioni di residenza extra-urbana²³.

Segue un periodo, tra il 490 e il 462, in cui la carica del polemarcho, in maniera non del tutto evidente, declina, mentre emerge quella degli strateghi, fino ad arrivare alla posizione particolare di Pericle²⁴.

Al cap. 61 della *Costituzione degli Ateniesi*, Aristotele si riferisce al modo di elezione degli strateghi del suo tempo e dice: «eleggono per alzata di mano (*cheirotonoûsi*) tutte le magistrature di guerra, fra cui dieci strateghi. Prima ne eleggevano uno per ciascuna tribù, adesso (*ny’n*) invece li eleggono *ex hapánton* (di fra tutti)». Dunque, nel 501 ca. si ha l’elezione di dieci strateghi, uno per tribù; nell’anno medio della redazione della *Costituzione degli Ateniesi*, 325, non si ha più una corrispondenza strateghi/tribù: vengono eletti «da tutti». Un problema fondamentale posto negli studi riguarda l’esatta valenza cronologica da attribuire al *ny’n* di Aristotele. Il fatto che il sistema *ex hapánton* sia valido ancora nel 325 non significa che sia sorto solo in quella data.

La storia del sistema come sinteticamente indicata al cap. 61 comprende due stadi: uno stadio (che abbiamo chiamato A), che è quello di elezione e corrispondenza stratego/tribù, e uno stadio B, in cui tale corrispondenza è venuta meno, perché l’elezione è *ex hapánton*. Qualche studioso tuttavia ha trasformato la storia di due stadi in una di tre, con un periodo in cui l’elezione avverrebbe secondo una formula mista, in cui nove strateghi venivano presi da nove tribù e da una tribù venivano eletti due strateghi. È la tesi sostenuta da Beloch. Io chiamerei questa fase, tra A e B, fase A1, perché vi predomina, per quanto non sia totale, il sistema originario di elezione dello stratego in corrispondenza con la singola tribù. La tesi belochiana della fase intermedia si riassume in due principi: nessuna tribù poteva dare più di due generali in un singolo anno; il privilegio di fornire due generali non era garantito a più di una tribù per volta. La strategia era cioè, di massima, corrispondente al numero delle tribù, ma poiché si dava il caso che una delle tribù fornisse due strateghi, il soprannumerario era considerato come scelto *ex hapánton*. Ora, la fase intermedia, se non come fase continua, è documentata almeno come un insieme di casi.

Sono ben cinque i casi, dal 441 al 431 (in due anni probabilmente e in tre sicuramente, in base a documentazione letteraria o epigrafica), in cui Pericle è stato eletto stratego in un collegio, includente un altro stratego della sua stessa tribù, l’Acamantide.

Per l’anno 441/0 è conservato il famoso fr. 38 di Androzione, su un collegio di strateghi, con otto strateghi per le prime sette tribù. Della tribù di Pericle, la quinta dell’ordine ufficiale²⁵, c’è un certo Glaucone, stratego anche nel 439 e nel 433. Negli anni 432 e 431 il compagno di cordata di Pericle nella tribù Acamantide è Carcino.

Non si hanno altre indicazioni positive oltre questi cinque anni; le più sicure sono comunque le indicazioni degli anni 439/8 e 432/1.

Ancora nel 469/8, ed è un caso ricordato da Plutarco nella *Vita di Cimone* al cap. 8, c’era corrispondenza tra strateghi e tribù. Nella primavera del 468, arconte Apsefione, Sofocle consegue la sua prima vittoria contro Eschilo. C’è rissa tra gli spettatori; l’arconte, essendo presenti allo spettacolo Cimone e gli altri strateghi che rappresentano le diverse tribù, istituisce una giuria eccezionale composta dagli strateghi. Nella primavera del 468 dunque gli strateghi erano lì a rappresentare le dieci tribù. Ora, se trasformazione c’è stata, da una fase che ammetteva la corrispondenza tra numero degli strateghi e numero delle tribù a una fase intermedia, non attestata esplicitamente dalle fonti letterarie, in cui il sistema sarebbe stato misto, tale trasformazione è successiva al 468. Inoltre, poiché un’iscrizione datata al 357 presenta una lista di otto generali che appartengono a sette tribù, il *ny’n* di Aristotele viene a porsi tra il 357 e il 325.

Una tesi recente, avanzata dal Fornara²⁶, è che l’“ora” di Aristotele risalga molto più in alto, e

possa avere il suo punto di partenza dopo il 468, se l'elezione di Cimone alla strategia è *terminus post quem* per la corrispondenza tribù-strateghi. Il sistema *ex hapánton* comincia per Fornara intorno agli anni Sessanta, più o meno intorno alla grande data 462/1 della riforma di Efialte.

I casi del 441/0 (fr. 38 di Androzio) e l'iscrizione del 357/6 sono per Fornara casi particolari di una legge generale che prevede l'elezione indipendentemente dalle tribù. Ora, il fatto che per Pericle siano attestate da tre (sicure) a cinque (probabili) doppie strategie, dato il ruolo particolare che Pericle ha avuto nella storia della democrazia della città di Atene, lascia pensare che effettivamente ci sia stata una sorta di fase intermedia.

Nulla sappiamo sul modo in cui veniva penalizzata la tribù esclusa dalla possibilità di fornire uno stratego, per consentire a Pericle di occupare un secondo posto per la sua tribù: probabilmente a rotazione, evitando così che fosse penalizzata di seguito la stessa tribù. La Acamantide, cui apparteneva Pericle del demo di Colargo, è stata sicuramente a lungo privilegiata, per avere due strateghi in un collegio di dieci. C'è solo un decimo del territorio che viene penalizzato, ma 9/10 vengono ancora rappresentati secondo le caratteristiche della democrazia clisenica. È poco probabile che già con Pericle si sia operata una svolta tale da determinare una rinuncia al rapporto tra strategia e territorio.

La fase B, di IV secolo, che presenta un rapporto diverso con il territorio, perché gli strateghi sono eletti senza porre attenzione alla loro pertinenza, corrisponde molto bene alle vicende politiche generali del secolo. È un'epoca di professionalizzazione della politica, in una realtà in cui la popolazione dell'Attica risiede ormai per metà in città e per metà fuori di Atene, diversamente dalla condizione di V secolo.

Se c'è stato dunque un tempo in cui la strategia ha cominciato a sganciarsi dai vincoli istituzionali delle tribù, per stabilire una nuova relazione con il corpo civico, questo è probabilmente il IV secolo. Si elegge *ex hapánton* per influenza, mezzi, attivismo, seguito, residenza del candidato.

Al cap. 61 della *Costituzione degli Ateniesi*, Aristotele specifica inoltre le competenze degli strateghi. Cinque strateghi hanno competenze in parte di carattere funzionale, in parte di carattere territoriale. Di carattere funzionale quelle dell'*epì toùs hoplitas* e dell'*epì tàs symmorias*; di carattere territoriale la strategia per la *chóra*²⁷ e le due per il Pireo (Munichia e Akté). È in corso dunque una specializzazione della funzione, con un raccordo con il territorio non per l'elezione, bensì nella destinazione. È già la fase conclusiva, rientrante, della grande parabola dell'ufficio della strategia. Il quadro dello sviluppo politico è abbastanza coerente: si va perdendo quella connotazione politica così importante che era il rapporto con le tribù e il territorio, mentre si va specializzando la funzione politica, in generale, e la caratterizzazione militare per gli strateghi. Il IV secolo, oltre ad essere il periodo della professionalizzazione della politica, è anche l'epoca in cui si sviluppa il mercenariato. Le ragioni sono economiche e sociali, conseguenza delle grandi divaricazioni tra ricchezze e povertà. È quindi nel giusto Rhodes quando mette in dubbio la tesi di Hammond, secondo cui la destinazione a una funzione (potremmo dire, con termine romano, a una *provincia*, nel senso proprio di territorio di competenza dei generali) sia già dell'epoca successiva alle guerre persiane. Non c'è nessuna testimonianza positiva in questo senso. La strategia nel V secolo vive la sua grande stagione di importante ruolo politico, laddove è nello spirito del tempo, per il IV secolo, la specializzazione delle funzioni militari degli strateghi o di una parte di essi. Il rapporto con il territorio non si perde comunque del tutto nel campo delle cariche militari del IV secolo, come apprendiamo da Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 61, 3 in primo luogo: ma espressione di questo rapporto sono i gradi inferiori, specificamente i tassiarchi, uno per tribù.

La fase intermedia (A1) si attaglia bene ai cambiamenti di epoca periclea. Pericle ha garantito, a se stesso e ai suoi fidi, posizioni di continuità, in un sistema fatto per la discontinuità, la rotazione. A questo sistema non è estranea l'idea che possano apprezzarsi forme di competenza e di continuità, perché la concessione greca non è distruttiva del potere, ne è solo limitativa; ne esorcizza gli eccessi, ma lo rende possibile. All'interno delle possibilità del sistema, Pericle riserva per sé quel che abbiamo chiamato una "corsia preferenziale".

Non è necessario pensare a una fase in cui si attui una vera e propria modifica elettorale negli anni di Pericle, ad esempio 460/50. Ciò sarebbe necessario, se si ammettesse che si volesse per tutti gli anni garantire la doppia rappresentanza della tribù Acamantide, ma credo che le cose possano

essere state più semplici. È possibile che per un anno Pericle rappresentasse la tribù Acamantide da solo, che l'anno successivo, o due anni dopo, ci fosse anche un rappresentante specifico dell'Acamantide. È possibile che la Acamantide si sia accontentata di avere qualche volta come unico rappresentante Pericle, per venire però incontro, di tanto in tanto, con la doppia strategia, alle esigenze e ambizioni della tribù. Si può insomma pensare a un periodo intermedio, di "interpretazione" larga della legge originaria, più che di una vera e propria fase continuata, a un compromesso occasionale e ricorrente, più che a una vera fase intermedia.

Le testimonianze che mostrano Pericle in una condizione sopranumeraria, e che sono utilizzate nel senso di una vera e propria fase della storia della strategia, sono quelle in cui ricorre un'espressione caratteristica, presente anche nel fr. 38 di Androzio: *dékatos autòs strategôn*. Il testo è relativo alla spedizione di Pericle contro la ribelle Samo (441/0)²⁸.

«A Samo Pericle fu stratego, *decimo lui* dei dieci strateghi a Samo; questi sono i nomi secondo Androzio: Socrate di Anagirunte, Sofocle di Colono (il poeta), Andocide del demo dei *Kydatheiaieis*, Creonte *Skambonides*, Pericle di Colargo, Glaucone del demo *Kerameis*, Callistrato di Acarne, Senofonte di Melite, Lampide del Pireo, Glaucone ateniese, Clitofonte di *Thôrai*».

Si parla di dieci strateghi, ma i nomi sono undici. Un problema si pone specialmente a proposito di *Glaukêtes Athenaios*, perché *Athenaios* è etnico relativo alla città e non demotico²⁹. Tuttavia il primo vero problema, che viene visto meno e male, è quello dell'espressione *dékatos autós*. In greco *dékatos autós* è un modo linguistico per dire "lui e altri nove". La discussione infinita sul frammento di Androzio punta invece a una sorta di preminenza formale, che sarebbe indicata dal *dékatos autós*, come se vi si intendesse una funzione di preminenza o addirittura di presidenza del collegio degli strateghi, se non addirittura quell'attributo che gli Ateniesi mal volentieri usano, vuoi per gli strateghi (con l'eccezione di Alcibiade nel 407) vuoi per gli ambasciatori, di *autokrátor*, "plenipotenziario". I pieni poteri non vengono di norma concessi in questa democrazia.

Ma in realtà *dékatos autós* non ha alcun valore di preminenza, men che mai di autocrazia. È una formula sintetica, che solo in relazione a un determinato contesto rileva ed enfatizza la presenza e il ruolo di una persona, alla quale se ne affiancano altre. Ad esempio, in Tucidide, I 116, 1, relativamente a questa stessa situazione di Samo, e II 13, 1, relativamente alla situazione del 432/1, alla vigilia dell'invasione spartana, Pericle viene ricordato come *dékatos autós*, semplicemente.

La controprova di un uso non pregnante di *dékatos autós*, stranamente citata e non utilizzata, è in Tucidide, III 3, 2. Si parla dell'invio di una flotta da parte ateniese contro la ribelle Mitilene e, con essa, di Cleippide figlio di Demias, che *tritos autós estratêghei* "era stratego lui terzo", "lui con altri due". Non si tratta certo di una posizione di preminenza formale, ma solo di fatto: a comandare la flotta erano in tre, uno dei quali Cleippide³⁰.

La situazione di Samo del 441 è la stessa descritta da Tucidide in I 116, 1. «Gli Ateniesi, come seppero, avendo navigato con 60 navi alla volta di Samo, di 16 non si servirono, mentre con le altre 44 andarono a dar battaglia presso l'isola Tragia, a 70 navi samie, Pericle essendo *lui decimo stratego*». Hignett obietta che non potevano andare a Samo tutti gli strateghi, ma che fossero proprio dieci è esattamente quello che intende dire Tucidide. Androzio infatti dice *tôn dêka strategôn tôn en Sâmôi* ("dei dieci strateghi a Samo"), non semplicemente "dei dieci di quell'anno". Quindi, il *dékatos autós strategós* sta a indicare che Pericle era lì con altri nove. Di fatto, se si ricorda uno con altri nove, si ha ragione di pensare che quel tale fosse particolarmente importante, almeno agli occhi di chi scriveva. Ma se già a livello formale si sancisse una preminenza del personaggio sugli altri, questo si ne significherebbe un ruolo "presidenziale". Ma la posizione di preminenza e la continuità del potere non hanno esentato Pericle dal doversi in qualche modo – nelle regole del gioco preesistenti a lui, ma da lui stesso rafforzate – riconquistare anno per anno, per così dire giorno per giorno, la posizione di potere. È chiaro comunque che il "giorno per giorno" è alquanto meno drammatico di quanto si possa pensare, dal momento che la prassi assembleare non era così aspra ed agguerrita come la prassi politica o giudiziaria in cui fosse in gioco lo statuto personale.

La fase «intermedia», nella storia delle procedure di elezione alla strategia, in conclusione va vista come una serie di aggiustamenti occasionali e ricorrenti, che però non dovevano

nessariamente né essere formalmente definiti per legge né valere tutti gli anni.

Posizioni eccezionali nell'epoca di Pericle esistono di fatto. In Il 65, 4 Tucidide dice che Pericle fu sospeso dalla strategia nel 430/29, colpito da una multa in denaro, rieleto nelle elezioni del 429/8: «lo elessero stratego e gli affidarono (*epétrepšan*) tutto». Ma, essendo poi Pericle sopravvissuto di poco, non possiamo dire in che cosa consistesse questo “affidar tutto”. Fino a prova contraria, non sembra che ci sia materia, o almeno materia sufficiente, per dire che egli fosse, ad esempio, proclamato formalmente *strategòs autokrátor*.

Sia la tesi di un significato speciale di *dékatos autós* sia quella di un “undicesimo” stratego, per inquadrare le doppie strategie di Pericle, comporterebbero invero un forte strappo col carattere fondamentalmente ugualitario della democrazia, una innovazione formale. Ma il potere di Pericle fu tale solo di fatto, di prestigio, di influenza, di persuasione: quanto meno, non ci sono argomenti validi per mostrare innovazioni formali della portata che certe interpretazioni comportano; e gli argomenti che si possono addurre sono, semmai, piuttosto di segno contrario.

Il rapporto di Pericle con il popolo non fu certo facile; egli fu in definitiva più seguito che amato. Nella politica ateniese, soprattutto nel modo in cui l'ha interpretata Pericle, non c'è stata sottomissione di natura puramente emotiva. Pericle è in un rapporto di tipo razionale, che si attaglia in pieno alla sua concezione del “pubblico”. È chiarissimo, sia dalle reazioni dei comici sia dalla tradizione biografica sia dalla storiografia, *come* egli convinca e persuada. È una sorta di “altalena” rispetto ai sentimenti del popolo, a cui Pericle replica, senza ossequiosa demagogia³¹.

È da sottolineare il fatto che, se si accetta la cronologia di Fornara, l'innovazione della doppia strategia eletta dalla stessa tribù viene ad essere precedente al primo uso che ne fece Pericle. Quanto al *terminus ante quem* che Fornara crede di trovare, esso è in una iscrizione³², che viene sempre ricordata come uno dei documenti fondamentali per le perdite subite da Atene nel periodo dell'espansionismo avventuristico degli anni Sessanta e Cinquanta. Vi sono elencati i morti della tribù Ereteide (la prima nell'ordine ufficiale) nel 460/59, con l'indicazione appunto di due strateghi. Si parla di caduti nello stesso anno, *eniautós*. Si è molto discusso se l'espressione stia a significare l'anno astronomico o invece l'anno magistratuale. Lo stratego Frinico potrebbe essere morto nel primo dei due anni magistratuali, in cui si risolve l'*eniautós* astronomico, e nella seconda parte si avrebbe un secondo *strategós*. Una seconda possibilità è che un primo stratego sia morto, ne sia stato eletto un altro e sia morto anche questo. Una terza spiegazione è però che effettivamente in quest'anno ci sia stata una doppia strategia per l'Ereteide: l'anno fu del resto di grande attivismo militare, possono perciò essere intervenute ragioni di emergenza. Se così fosse, si spiegherebbe anche il modo in cui Pericle poté poi ottenere, con una continuità e lungimiranza politica molto più marcata, l'applicazione a suo vantaggio di questa stessa norma di elezione di uno stratego della sua tribù come *ex hapánton*, dopo il 441/0 (fr. 38 di Androzio).

La doppia strategia, come prassi ormai consolidata e diffusa, è stata ipotizzata anche per il 433/2 e il 432/1, quando, accanto alle coppie dell'Acamantide (Pericle-Glaucone e Pericle-Carcino), si delinea la possibilità di una doppia strategia della settima tribù (Cecropide). Ma, per il 433/2, il collegamento di Archestrato con un uomo di Flia, demo della Cecropide, e l'appartenenza di Protea alla settima tribù non sono affatto sicure; e sicura non appare neanche la provenienza da un demo della Cecropide dell'Eucrate del 432/1, stabilita sulla base di una presunta identificazione con l'Eucrate definito “cinghiale di Melite” da Aristofane. La resistenza di Hignett³³ a queste connessioni è ragionevole.

Le cose stanno diversamente per il 431/0 e il 430/29. Il discorso verte, per il 431/0, su due personaggi: Agnone e Formione. Agnone potrebbe essere il figlio di Nicia del demo di Stiria, e questo porterebbe alla terza tribù, la Pandionide. Formione potrebbe essere di Peania: Pausania infatti dice (I 23) che Formione aveva una casa a Peania. Hignett afferma che, nel V secolo, molti Ateniesi avevano una casa in città e una in campagna, e che quindi non è detto che Formione fosse del demo di Peania per il solo fatto di possederne una casa; l'argomentazione sembra tuttavia ipercritica. È eccessivo negare che Formione, indicato nella tradizione come proprietario di una casa a Peania, potesse essere proprio del demo di quel nome.

Formione si forma nella cerchia periclea; lo troviamo a Samo nel 440, partecipa poi alla campagna di Potidea. È ancora brillante generale, con una competenza settoriale particolare nella

zona del golfo di Corinto, quindi interviene in Acarnania, là dove Pericle aveva tentato di metter piede con una campagna che non fu tra le più felici. Formione è dunque attivo in quelle aree, come il golfo di Corinto, che sono punti strategici negli anni di Pericle. Né Agnone né Formione sono avversari di Pericle. Se Formione è di Peania, il che è quanto meno probabile, avremmo, per il 431/0, due strateghi, uno del demo di Stiria, l'altro del demo di Peania, entrambi della tribù Pandionide (la terza), mentre Pericle è, di nuovo con Carcino, rappresentante della quinta tribù.

Agnone e Formione compaiono anche come strateghi nel 430/29. Il 430/29, a quel che ci risulta – conosciamo i nomi di otto strateghi come li riporta Tucidide –, potrebbe essere un anno in cui Pericle compare da solo come rappresentante dell'Acamantide.

Il problema, se pur non risolto fino in fondo, ci mostra qualche possibilità di interpretazione interessante, circa la dinamica attraverso cui si determinano, quando c'è Pericle, coppie eccezionali di strateghi, al di là della quinta tribù.

Formione è in realtà stratego nel 432/1 – questa volta non con Agnone (ma anche qui conosciamo solo sette nomi su dieci) – mentre Pericle è con Carcino. Tuttavia il punto forte è il 431/0. Nel 430/29, poi, sembra che Pericle non sia stato eletto in coppia, come abbiamo già detto; egli sarebbe quindi unico rappresentante della tribù Acamantide, accanto ad Agnone e Formione eletti in coppia per la tribù Pandionide.

Formione sembra essere eletto in deroga alla norma, per via di una continuità di azione tra il 432/1 e il 430/29, almeno di fatto nel 431/0, di diritto nel 432/1 e 430/29. Le ragioni della seconda deroga, che fino a prova contraria³⁴ è dimostrata per il 431/0, sono l'esperienza di fatto acquisita nel 432/1 e una necessità militare. Formione sembra pertanto essere l'astro nascente dell'ultimo periodo pericleo. Se fosse vissuto a lungo, Formione avrebbe occupato un posto di rilievo. Dal 428 in poi non se ne ha più notizia: probabilmente morì in guerra o di peste.

Dopo la morte di Pericle sono attestate altre possibilità o certezze di coppia, in cui però lo stratego eletto *ex hapánton* è un personaggio di una certa rilevanza, in funzione del quale si fa la deroga³⁵.

In sostanza, tutti i grandi personaggi, da Pericle a Nicia ad Alcibiade, hanno fruito a loro vantaggio di una deroga al principio che si dovesse eleggere un solo stratego da ogni tribù. Questa prassi sicuramente perdurava ancora nel IV secolo. Nel 357/6, durante la guerra sociale, la stipula di un'alleanza tra Atene e le città dell'Eubea, ricordata in un documento epigrafico³⁶, mostra impegnati nel giuramento otto strateghi, tra cui Ificrate e Filocrate di Ramnunte, personaggi dello stesso demo e perciò naturalmente della stessa tribù. È una situazione di sette tribù con otto strateghi. Al solito, la coppia eletta col sistema della deroga fa identificare chi conti fra i due: personaggio-chiave è chiaramente Ificrate. I grandi nomi, Pericle, Formione, Nicia, Alcibiade, Ificrate, compaiono sempre, in quanto personaggi politicamente e militarmente determinanti, nel sistema della doppia strategia di una stessa tribù, che costituisce dunque *di fatto* una fase intermedia (cioè un correttivo occasionale, determinato da esigenze reali), rispetto al sistema di elezione tribù per tribù e a quello *ex hapánton*.

Il sistema di elezione di più strateghi da una sola tribù (fase B) è indicato da un'epigrafe del 323/2, in cui, su sei nomi di strateghi conservati, ben quattro appartengono alla tribù Acamantide. Poiché la data media della *Costituzione degli Ateniesi* è il 325 a.C., c'è una corrispondenza addirittura eccezionale. In questo caso non valgono più le obiezioni da noi fatte contro la casualità dell'elezione, obiezione valida per quei testi in cui si abbiano sette tribù e di queste una soltanto con due strateghi. È un caso veramente constatabile della adozione della scelta *ex hapánton*, in perfetta linea d'altra parte con quel che dice Aristotele: «ai nostri tempi» vengono scelti «fra tutti» (*scil.* senza rispettare il principio della rappresentanza di una tribù). Il sistema “dieci su dieci” è superato, ma probabilmente anche quel sistema intermedio (che possiamo chiamare “nove più uno”), che abbiamo considerato come possibile.

L'esame di organi importanti del potere legislativo e di quello esecutivo, come la *boulé* e il collegio degli *strategoí*, porta a due conclusioni generali sulle caratteristiche della democrazia ateniese del V secolo. L'una e l'altra istituzione mostrano come si rispondesse in concreto a una difficoltà, e a un'esigenza al tempo stesso, della *pólis*, quella di raccordare il territorio al centro urbano, che, nella struttura della democrazia «diretta», era anche fisicamente privilegiato, rispetto al

territorio, perché luogo deputato alla decisione politica. Inoltre, la storia del modo di elezione degli *strategoî* mostra come la democrazia classica, pur se fondata sul principio del limite temporale del potere, della sua rotazione e, in gran parte, della sua aleatorietà (quando l'elezione avveniva per sorteggio) – tutte forme di limitazione del potere e di esorcizzazione dei suoi eccessi –, d'altra parte, a contrappeso e naturale compensazione, una volta soddisfatta quella primaria esigenza, perseguisse anche una qualche forma di stabilità, atta a scongiurare una desultorietà eccessiva, a consentire una tollerabile continuità di governo.

Capitolo quinto

Dopo pericle: dalla democrazia radicale alla democrazia moderata?

1. La democrazia ateniese tra il V e il IV secolo: il quadro della «Costituzione» aristotelica

L'immagine che si ha della democrazia, specificamente della democrazia di IV secolo, è di moderazione. Un primo argomento in favore di una valutazione della democrazia di IV secolo, post-periclea, come qualcosa di diverso dalla democrazia periclea viene dalla stessa tradizione antica. Ma il problema va affrontato dal punto di vista istituzionale, dal punto di vista sociologico (come si recluta il personale politico: è dello stesso tipo di quello del V secolo?), dal punto di vista socio-economico (qual è il rapporto tra poveri e ricchi?). Il problema è anche di politica estera, cioè di atteggiamenti egemonici più o meno marcati, secondo un criterio che gli stessi autori antichi seguono, per caratterizzare il regime democratico nel V e nel IV secolo. E c'è ancora un altro profilo, sotto il quale si deve valutare la democrazia del IV secolo in rapporto a quella del V: c'è tutto un ripensamento, in chiave moderata – Platone e Aristotele sono solo i più grandi esponenti di questa tendenza – della storia politica di Atene.

Occorre dunque mettere alla prova la definizione di “democrazia moderata” per la democrazia postpericlea in senso lato (più specificamente, la democrazia che comincia nel 403).

Della paternità aristotelica della *Costituzione degli Ateniesi* ancora si discute. Le celebrazioni per il centenario della scoperta del papiro che conteneva il testo della *Costituzione* hanno visto prevalere l'opinione favorevole all'attribuzione tradizionale¹. Al di là di sottili – e mai decisive – considerazioni di ordine stilistico, un fortissimo argomento in favore di questa conclusione sta nel senso storico profondo che la pervade, nei dati e nelle indicazioni su personaggi, istituzioni, riforme, vicende politiche, cronologie. Persino i dettagli più eruditi si inquadrano nella concezione di uno “sviluppo” che Aristotele persegue coerentemente, vedendo le cose come un processo, dando quindi un “senso” alla storia. In Aristotele è all'opera una visione organica del processo storico e istituzionale. Ogni cosa nasce, si sviluppa, cresce, arriva alla perfezione e poi declina: ma Aristotele non è il “becchino” della democrazia ateniese; non è Polibio, che nell'ambito della sua speculazione può prevedere persino per Roma il declino costituzionale. Aristotele non denuncia una crisi “irrimediabile” della democrazia. Il suo ideale politico certo non coincide con la democrazia come realizzata ad Atene; egli dà però un senso ai vari momenti e ai vari personaggi storici che si sono succeduti nel tempo fino all'attuale costituzione, *he ny'n katástasis* (*Cost. degli Ateniesi* 42, 1).

Una prima parte dell'operetta aristotelica riguarda la sequenza degli avvenimenti fino al 403; la seconda parte descrive invece gli istituti della democrazia del IV secolo. La sutura tra le due parti è al cap. 41, che rappresenta la storia costituzionale di Atene in undici tappe o *metabolai* («trasformazioni»).

Con la restaurazione del 403 «il popolo, divenuto padrone dello Stato, instaurò l'attuale costituzione, sotto l'arcontato di Pitodoro (404/3), sembrando che esso prendesse giustamente il potere per il fatto che il *dêmos* aveva fatto ritorno con le sue proprie forze». Si tratta di una «autorestaurazione»: l'eroe di questo ritorno è Trasibulo. In 41, 2, poi («Questa fu l'undicesima quanto a numero delle trasformazioni»), Aristotele si riferisce alla costituzione in vigore dopo il 403, che continua ancora, da circa 80 anni, fino al momento in cui Aristotele scrive. È la conclusione di un processo che abbraccia tutti i secoli della storia di Atene.

La parola *demokratia* appare scandita nelle sue componenti nel corso dello stesso cap. 41: «Di tutto infatti il popolo (*dêmos*) ha fatto se stesso padrone e tutto viene amministrato con i decreti e con i tribunali, nei quali è il popolo a comandare». *Kratôn* (41, 2) è affine nel suo significato a *kýrios* (41, 1). Dunque, il popolo è *kýrios*, cioè «sovrano», legittimamente sovrano. C'è sicuramente un'allusione a discussioni del IV secolo sulla legittimità di certi poteri. Aristotele qui si rivela storico realista, sempre presente a se stesso: si capisce che il popolo debba essere *kýrios* della *politeia*, poiché ha restaurato da sé le condizioni di legittimità interrotte dall'oligarchia dei Trenta tiranni.

Poiché il quadro che Aristotele fornisce della storia delle forme politiche ateniesi è di tipo evolutivo, il modo in cui egli rappresenta le undici *metabolai* (trasformazioni, «rivoluzioni» politiche), che si sono per lui succedute ad Atene, è estremamente significativo. Vediamone i momenti cruciali.

1) C'è un preludio alla democrazia, mitico e discusso nella stessa tradizione antica, nella *metabolé* di Teseo, che realizza già una lieve deviazione dalla *basileia* verso la *demokratia*. 2) C'è la *stásis*, il conflitto per eccellenza, che è quello che precede Solone. 3) C'è una *arché*, un «inizio» (direi, in termini evoluzionistici, un «embrione») di democrazia con Solone. 4) La costituzione di Clistene rappresenta solo una forma «più popolare» (*demotikotéra*) di quella di Solone. Aristotele anche sotto questo aspetto sembra vicino, e molti sono i segni in questo senso, alla posizione dei sostenitori della *pátrios politeia*, una posizione moderata e centrista, che trova ad esempio espressione nell'emendamento di Clitofonte al decreto di Pitodoro che avvia il governo dei Quattrocento, nel 411 a.C.: ricercare il meglio nella stessa democrazia clistenica, in quanto vicina alla forma politica che esprime Solone. L'accostamento Solone-Clistene è tipico di una concezione politica che vuole salvare, della costituzione democratica, i tratti più moderati e conservativi. 5) Il momento della democrazia radicale è contrassegnato dall'abbattimento dell'areopagocrazia, periodo centrale e di equilibrio politico nella concezione aristotelica. L'avvento della democrazia radicale è segnato in Aristotele dalla figura di Efialte, più ancora che da quella di Pericle, se solo si confronta il numero delle volte che è citato Efialte come rappresentante storico della democrazia radicale (462/1). Circa mezzo secolo più tardi (nel 411) si arriva al secondo grande trauma della democrazia, di segno opposto al primo: se il primo, quello di Efialte e Pericle, porta verso il radicalismo democratico, il secondo, con il colpo di Stato oligarchico dei Quattrocento, pone fine al periodo di democrazia radicale. In forme alquanto più aspre si presenta il colpo di Stato dei Trenta tiranni, che da un lato ripete, dall'altro aggrava, in senso negativo, l'esperienza dei Quattrocento.

Con Teseo, autore della seconda *metabolé* (che è però anche il primo vero ordinamento costituzionale, *táxis*), siamo addirittura sette secoli prima di Clistene, ma egli è un *basileús* cui viene attribuito in parte dalla tradizione (non però propriamente da Aristotele) il ruolo di creatore di una prima forma di democrazia, per aver ceduto almeno una parte dei poteri regali al *dêmos*. Egli diventa però, nella terminologia di IV secolo, il campione di una democrazia moderata e conservatrice: è un personaggio conteso da più parti. Aristotele, dal canto suo, fa solo deviare «un po'» dalla costituzione regia quella di Teseo, del quale evidentemente non si sente di avallare una rappresentazione puramente democratica. Ma il ruolo equilibristico di Teseo, come simbolo di costituzione, sta a significare che nel IV secolo *demokratia* attenua la sua distinguibilità dalla monarchia, a livello (in senso lato) «sociale», come dalla stessa aristocrazia, sotto il profilo politico-istituzionale, che lascia invece sussistere la distinzione, di tipo «binario», verso la monarchia. Teseo rappresenta dunque un «sincretismo» politico, di coloritura vagamente democratica.

«Dopo questa, la costituzione sotto Draconte, nella quale anche per la prima volta redassero leggi» (41, 2). È il primo caso di nomografia, di redazione scritta di norme ad Atene.

Precedentemente, nella situazione storica dell'epoca della migrazione e nella monarchia liberale di Teseo, siamo dunque ancora in un periodo di legislazione orale.

«Terza, la trasformazione seguita alla *stásis* [la discordia civile che precede le riforme di Solone], quella sotto Solone, da cui cominciò anche la democrazia». Solone (ca. 594/3 o 592/1) è soltanto un'*arché*, un inizio "evolutivo" nel profilo organicistico di Aristotele. Nell'idea di uno sviluppo progressivo, il sesto momento è il centro rispetto al primo e al secondo "pacchetto", di cinque *metabolai* ciascuno: la sesta forma è come in una posizione di equilibrio, ed è la forma politica sorvegliata dall'Areopago: «Sesta *metabolé*, quella dopo le guerre persiane, quando a presiedere era la *boulé* dell'Areopago» (41, 2). Il cuore di Aristotele, in tale costruzione aritmetico-cronologica, sembra battere per questo momento di equilibrio che presto verrà meno².

Segue quello che nella concezione moderata è il primo grande trauma nella storia della democrazia, nel 462/1, quando si ha la riforma dei poteri dell'Areopago, che viene privato di tutte le sue funzioni politiche e di alta sovranità sulle leggi, mentre il suo potere viene confinato a quello di tribunale per i delitti di sangue: è la democrazia di Efialte, all'orizzonte c'è già Pericle. «Settima e posteriore a questa è quella che Aristide suggerì ed Efialte portò a compimento, avendo abbattuto il consiglio dell'Areopago, una fase nella quale accadde che la città sbagliasse più che mai, a causa dei demagoghi, per il dominio del mare». La polemica è contro la *thalassokratia*: la politica imperiale, che l'Atene democratica ha perseguito, è uno degli aspetti sui quali più si appunta la polemica moderata nei confronti della democrazia, quello che porta all'impero, a grandi ambizioni, quindi allo sfascio finale.

È un quadro evoluzionistico che costituisce il filo rosso, un metodo di interpretazione degli eventi politici inserito in una serie di fatti particolari, con una gradualità coerente, segno, certamente, di grande capacità di costruzione storica. Troviamo conferma di questo nel cap. 28, che in qualche modo fa il paio con il cap. 41 nel rappresentare gli eventi politici come un "processo" di cui si possono enucleare gradi e fasi, ma anche il senso generale di sviluppo.

Nel cap. 28 si legge: «Finché fu Pericle a capo del popolo, la situazione politica fu migliore; morto Pericle, andò molto peggio». Qui opera ancora una volta l'idea evoluzionistica, che non è solo processo verso l'alto ma conosce anche aspetti involutivi. «Per la prima volta allora, infatti, il popolo prese come suo rappresentante un personaggio che non aveva buona fama presso la gente a modo; nei tempi precedenti alla fine di Pericle, invece, era stato un seguito di capi del popolo appartenenti alle persone per bene». Il quadro del cap. 28 è quello delle "coppie di capi-partito". Aristotele delinea la storia della lotta politica come frutto della contrapposizione fra le due grandi aree dello schieramento politico: il *dêmos* da un lato, gli *eugheneis* / *gnôrimoi* / *epieikeis* dall'altro. Opera un bipolarismo, perseguito con coerenza, che cede a un tripartitismo solo alla fine del V secolo.

Andando a ritroso nel tempo – in perfetta coerenza con quello che si ritrova nel cap. 41 – si risale a Solone (cap. 28, 2).

«Partendo dall'inizio, infatti, fu primo capo del popolo Solone; secondo Pisistrato, tra i nobili e notabili; abbattuta la tirannide, poi, lo fu Clistene, che era della stirpe degli Alcmeonidi, e non ebbe rivali quando furono cacciati quelli della fazione di Isagora. Dopodiché, a capo del popolo fu Santippo e a capo dei notabili Milziade, poi Temistocle e Aristide; poi Efialte fu a capo del popolo, Cimone figlio di Milziade dei ricchi; poi Pericle fu a capo del *dêmos*, degli altri invece Tucidide, che era imparentato con Cimone. Morto Pericle, a capo dei notabili fu Nicia, quello che morì in Sicilia, del *dêmos* Cleone figlio di Cleeneto, che sembra più di ogni altro aver corrotto il popolo con le sue intemperanze, che per primo sulla tribuna si mise a gridare e a insultare, e che discinto arringò il popolo, mentre gli altri oratori tenevano un atteggiamento composto».

Il momento critico dopo l'areopagocrazia si ha quando si scatena la smania imperialistica a causa dei demagoghi. Aristotele usa il termine *demagogós*, e i derivati, in senso neutro, a indicare il "capo del *dêmos*", il capo politico, in genere (cap. 28, 1 e 4). L'accezione negativa non è radicale, originaria, ma si va sviluppando con il tempo; *dêmos* è termine che investe sia la totalità della cittadinanza, sia specificamente la parte più povera, e maggioritaria, di essa. Il termine *demagogós* è già presupposto in Tucidide, II 65, 8-9, che osserva che Pericle voleva *ághein* il *plêthos* (qui corrispondente in tutto al *dêmos*), non *ághesthai*, un esplicito, e inevitabilmente allusivo, «gioco»

etimologico, come a dire che Pericle era il vero *demagogós*, uno che prendeva sul serio la sua funzione di *ághein*. Si tratta, quindi, di un uso ancora positivo di *demagogós*.

Il precedente cap. 27 della *Costituzione degli Ateniesi* rappresenta un momento di equilibrio (instabile) sia per la delineaazione della figura di Pericle sia per la storia della parola *demagogós*. Viene ricordato come egli arrivasse al *demagogheîn* (27, 1); e questo, in un autore come Aristotele, che per questo periodo è dimostrabilmente molto vicino a Tucidide, appare in perfetta linea con la rappresentazione tucididea. Su Pericle e sulla parola *demagogós* si addensano caratteristiche negative, quando il contenuto dell'azione politica che viene attribuita loro è di quelli non fatti per piacere ad Aristotele: sottrazione di poteri all'Areopago, creazione di tribunali *misthophóra* (compensati con un'indennità) (27, 3), subito commentati con l'affermazione, che Aristotele attribuisce ad "alcuni" (e che quindi non dice con chiarezza di condividere), secondo cui allora "diventarono peggiori di prima, perché a giudicare erano sorteggiati i primi capitati, piuttosto che la gente per bene" (27, 4). Subito dopo segue l'affermazione (questa volta, sembrerebbe, fatta da Aristotele a nome proprio) che allora cominciò anche la corruzione nei processi. Certo, tutto il contenuto del cap. 27 va inquadrato nella considerazione che lo avvia (28, 1), cioè che le cose, finché a guidare il popolo fu Pericle, andarono «meglio», dopo però «molto peggio»: un "meglio" molto relativo, cioè da bilanciare con la considerazione che, per es., i tribunali, con Pericle e la sua politica dei *misthoí*, diventarono peggiori (appunto a 27, 4). Insomma, Pericle sta tra un "meglio" relativo e un "peggio" sicuro. Stessa ambiguità nella nozione di *demagogós*; perché, se la parola si riferisce, con le connotazioni dette, a Pericle, è però vero che riguarda anche Cimone, in quanto la politica periclea delle indennità è considerata come un *antidemagogheîn* (un «gareggiare in demagogia») verso le pratiche munifiche della liberalità di Cimone (27, 3), a sua volta dunque considerato *demagogós*. Dato l'apprezzamento di Aristotele per tali pratiche, la parola *demagogós* qui si distribuisce dunque equamente sul versante positivo e sul versante negativo del suo campo semantico: si avvia già a diventare una parola negativa, ma mostra pur sempre la sua neutralità originaria, la sua compatibilità con un senso positivo, come è del resto nell'espressione equivalente usata da Tucidide in II 65, 8, riguardo al rapporto di Pericle con il *plêthos*.

Dopo la morte di Pericle, si assiste a un peggioramento del comportamento di Atene verso gli alleati e, in generale, della situazione politica interna, cui si accompagna il peggiorare del significato di *demagogós*. Pericle manteneva una sua nobile libertà nei confronti della massa, una sua razionale distanza. Egli aveva compiuto l'autentico miracolo di affermare un *ruolo* personale, senza creare un *potere* personale *extra legem*: sfuggendo al fatale processo di degenerazione verso la tirannide, aveva conseguito storicamente il ruolo di capo del popolo, riuscendo ad essere un *leader* senza diventare un tiranno³. Questo è espresso da Tucidide, in II 65, 8, con l'efficacissimo *oxýmoron*: *kateîchen eleuthéros* (quasi un «dominare in libertà»).

Il sistema delle coppie, che individua altrettante contrapposizioni polari, non è, nel relativo cap. 28, perseguito testardamente (e astoricamente) fino in fondo: presenta larghe, intenzionali, provvidenziali eccezioni, che disegnano a loro volta, se integrate al sistema delle coppie, il quadro evolutivo della democrazia ateniese. Non ci sono vere coppie di politici contrapposti né all'inizio (fine VI-inizio V secolo) né alla fine (ultimi anni del V secolo) del periodo preso in considerazione da Aristotele. Questo corrisponde alla sua visione e alla stessa realtà storica di Atene: quella che io chiamo la "prima democrazia" (da Clistene ad Efialte) non presenta ancora una radicale divaricazione nelle prospettive politiche, interne ed esterne, di Atene; segue però (dall'opposizione Pericle-Cimone o, meglio ancora, Pericle-Tucidide di Melesia, fino all'opposizione Nicia-Cleone o Nicia-Cleofonte) il periodo della radicale contrapposizione, della classica divaricazione dei contrari.

Poi, con l'evoluzione tipica dei processi organici, il bipolarismo è superato, in primo luogo per il nascere di un terzo polo (l'intuizione storica di Aristotele nella *Costituzione degli Ateniesi*, sviluppata intorno al ruolo "centrale" della *pátrios politéia*); il bipolarismo allora è finito, ma così è anche cambiata la struttura della lotta politica, dagli ultimi anni del V secolo.

In tal modo abbiamo già impostato il problema della caratterizzazione della democrazia del IV secolo rispetto a quella del V: da Pericle al dopo-Pericle. Il passaggio tuttavia non si presenta con la semplicità di un lineare processo di involuzione della democrazia. Il processo passa attraverso soglie diverse, scossoni diversi, per assestarsi in forme che ad Aristotele *appaiono* sempre più

radicali.

Ora, sulle «soglie» storiche di questo processo, rappresentate da singoli eventi e personaggi storici, la visione di Aristotele rivela fortissime analogie con quella di Tuciddide: l'una corrobora l'altra, se non altro quanto a forza documentaria (il che naturalmente non fa velo all'impostazione ideologica dell'uno e dell'altro scrittore). Pericle è, nell'uno e nell'altro, in una sorta di "sospensione" storica, di *epoché* (salvo che per l'estrazione sociale, per la quale egli appartiene chiaramente agli *epieikeis*, alla «gente a modo»): finché c'è Pericle, le cose vanno meglio, poi cominciano ad andare molto peggio (in politica estera, ma anche interna), come dice lapidariamente Aristotele (28, 1). Pericle rappresenta dunque una soglia di equilibrio ormai instabile (dopo la parentesi felice dell'areopagocrazia). Un primo assestamento verso il basso è rappresentato dal colossale «errore» della spedizione in Sicilia: siamo all'epoca che va da Cleone a Cleofonte, personaggi che, per così dire, «aiutano per la discesa», nella concezione aristotelica. Da Cleofonte in poi è un *pis aller*, che sembra infine investire, come un'irrefrenabile ondata di piena, l'epoca dello stesso Aristotele.

Eppure, se questo è il quadro diacronico fino al IV secolo, è Aristotele stesso che, con la sua rappresentazione del nascere del terzo polo, quello della *pátrios politela*, con l'affermarsi di personalità dedite all'ideale di *homónoia* («concordia»), come Archino e in parte lo stesso Teramene, ci fornisce elementi per parlare di un "cambiamento della struttura" del conflitto politico (dalla contrapposizione radicale a un conflitto più articolato e in definitiva più morbido), che per me rappresenta il vero quadro complessivo in cui inserire i problemi di dettaglio del confronto fra la democrazia periclea (e immediatamente postpericlea), da un lato, e la democrazia di IV secolo, dall'altro.

Una "violazione" al sistema delle coppie, nel cap. 28, si presenta in realtà già nel momento di Clistene, che non ebbe un *antistasiótes* (oppositore/antagonista). È però vero che questo quadro corrisponde bene a una democrazia "iniziale", che non si articola ancora in poli contrapposti. Clistene non ha ancora un *antistasiótes*, perché solo più tardi comincia il bipolarismo. La novità della fine del V secolo è la nascita di una terza forza: a un certo punto il bipolarismo, non ancora presente all'epoca di Clistene, cede a sua volta il passo a un quadro più complesso della storia politica, con l'emergere di una posizione "intermedia" più evidente che in epoca precedente (cap. 34, 3). Naturalmente c'è già nel V secolo la teoria di una "classe media", dei *mésoi*, ci sono premesse che si vanno ponendo via via che si forma e rafforza un ceto medio (v. *supra*, pp. 45 sgg.).

«Decima trasformazione fu la tirannide dei Trenta e dei Dieci. Undecima quella successiva al rientro da File e dal Pireo [i due capisaldi degli esuli democratici, che rientrano dopo l'abbattimento dei Tiranni], a cominciare dalla quale è rimasta (*diagheghénetai*) fino all'attuale fase, la quale aggiunge sempre più potere alla massa» (41, 2).

Aristotele dice dunque che dal 404/3 fino ai suoi giorni (ca. 325 a.C.) la forma politica è rimasta la stessa. Quindi, se ponessimo a lui la domanda: «La democrazia del IV secolo ad Atene è distinguibile da quella del V? E si può parlare di democrazia moderata, diversa dalla democrazia radicale di V secolo?», la sua risposta sarebbe solo in parte affermativa. Distinguibile lo è, perché col 403 comincia una nuova, e undicesima, fase costituzionale che, per Aristotele, dura «ancora»; ma diversa, in quanto moderata, per Aristotele non lo è. Dal 403 in poi non c'è per lui uno strappo di tipo costituzionale, perché anzi egli dice che c'è una crescita del potere popolare: «Di tutto, infatti, il popolo ha fatto se stesso sovrano, e tutto è amministrato con i decreti e con i tribunali, in cui è il popolo a comandare» (41, 2). Egli fa riferimento al rapporto tra *boulé* e assemblea, da un lato, e agli istituti giudiziari dall'altro: sotto questo profilo, la continuità tra V e IV secolo è evidente. «Infatti anche i giudizi della *boulé* sono passati alla competenza del *dêmos*»: persino nel passaggio di una competenza dal consiglio dei 500 all'assemblea egli vede il rafforzamento della *exousia* («potere») popolare; all'interno della struttura democratica, il consiglio dei 500 sembra un momento un po' meno "popolare" dell'assemblea.

2. Tucidide e Aristotele su Pericle e sul dopo-Pericle

Il momento pericleo è incluso da Aristotele nella settima fase costituzionale, quella che succede immediatamente all'areopagocrazia (cap. 41, 2). Approfondendo questo passo, si comprende meglio quale sia il giudizio di Aristotele su Pericle e la fonte della riflessione aristotelica, il che rimanda con urgenza a un confronto con Tucidide e col giudizio che Tucidide formula su Pericle. Il giudizio dello storico sulla democrazia è severo, ma le ragioni dell'ostilità vanno cercate negli aspetti negativi della politica estera ateniese, che si configura come aggressiva anche a fini di redistribuzione interna in funzione sociale, spesso e volentieri a scapito degli alleati. Tucidide (II 65, 8-12) sa che gli orientamenti di Pericle sono giunti a piena maturazione solo nella fase politica a lui successiva, e che c'è differenza tra Pericle e i demagoghi che lo hanno seguito, sia nella politica interna sia in quella estera. Nella politica interna Pericle ha un atteggiamento di "nobile indipendenza" rispetto al *dêmos*, parla al popolo con chiarezza e dignità. I demagoghi successivi, proprio perché di qualità e prestigio inferiori, assecondavano il popolo nelle sue peggiori passioni.

Qui ricorre la famosa espressione: «Era democrazia a parole, formalmente, ma nella sostanza era il governo del *prôtos anêr*» (65, 9). C'è chi pensa che Tucidide abbia fatto di Pericle un monarca, un tiranno, un oligarca: non è così. Chi legge bene il testo, sa che cosa egli intenda. *Prôtos anêr* non va tradotto «primo cittadino», che farebbe pensare a una posizione istituzionalmente preminente; è invece alla lettera il «primo uomo», nel senso del «migliore». In una concezione meritocratica, Pericle era, agli occhi del popolo, il migliore; e l'immagine che Tucidide propone è quella di una democrazia "guidata" da chi ha un'alta concezione del suo rapporto con il *dêmos*. Pericle è un politico che parla anche in modo impopolare, se è il caso di farlo.

Sul piano della politica estera, Tucidide esprime l'idea di un peggioramento del comportamento di Atene dopo la morte di Pericle, che aveva perseguito in primo luogo una politica di contenimento, e soprattutto non aveva ancora compiuto l'*errore* madornale, lo *hamártema* per eccellenza, che fu la spedizione in Sicilia: su questo sostantivo è possibile istituire un preciso confronto tra Aristotele e Tucidide⁴. L'idea di un errore compare infatti anche in Aristotele, 41, 2, quando scrive: «accadde allora che la città più che mai sbagliasse, a causa dei demagoghi, per il dominio del mare». L'idea dell'"errore" è già in Tucidide (II 65, 11):

«In conseguenza di queste cose, molti altri errori si compirono, e tra questi, in particolare, la spedizione navale in Sicilia; e non fu tanto un errore di giudizio rispetto a coloro contro cui fecero la spedizione, quanto piuttosto accadde che quelli che avevano inviato questa spedizione non provvedessero quanto era giusto per la spedizione che era partita, ma, nel quadro delle personali calunnie fatte per guadagnarsi il ruolo di protagonisti di fronte al *dêmos*, rendessero meno efficiente la spedizione, e così, per la prima volta, all'interno della città, provocassero turbolenze».

Tra lo storico e Aristotele c'è un richiamo lessicale fortissimo (*hamartánein/hemartéthe/hamártema*), e comune è il quadro cronologico: Aristotele si riferisce in generale alla politica imperialistica di Atene, ma con un'attenzione particolare alla spedizione di Sicilia, a fatti, cioè, avvenuti prima del 411, inizio dell'ottava "repubblica" in Atene. Tra i due testi, di Tucidide e di Aristotele, non mancano altri legami, come il richiamo alla responsabilità dei "demagoghi" nel disastro di Sicilia. Dei *demagogoí* parla Aristotele in 41, 2, in relazione ai fatti della settima fase. Dei demagoghi parla anche Tucidide (II 65, 11: *peri tês tou dêmou prostasías*), benché non usi qui espressamente il termine *demagogs*. Esplicito elemento di raccordo è comunque il rinvio alla Sicilia: grave colpa fu sia la guerra, sia il modo in cui fu condotta negli anni 415-3. Sono dati assolutamente espliciti in Tucidide (libri V-VI, ma anche, specificamente, II 65, 11). Il cerchio, così, si chiude. Aristotele, nella sua descrizione della crisi ateniese postpericlea, attinge dunque alla visione tucididea, ed esiste una profonda coerenza tra le immagini che l'uno e l'altro autore danno di Pericle.

Vale dunque la pena di fare un confronto serrato tra i due testi, che sottendono preziose considerazioni storiche e teoriche sulla democrazia, sul dopo-Pericle, sul precipitare lento ma inesorabile del clima politico per colpa dei demagoghi.

Sul rapporto psicologico tra il leader e il popolo, fondamentale è Tucidide, II 65, 9: «Quando dunque si accorgeva che gli Ateniesi in qualcosa si lasciavano andare a un ardore eccessivo, parlando li “bastonava” [= ne riduceva l'ardire], fino a suscitare in loro il timore; quando si lasciavano andare a un'eccessiva sfiducia, li rimetteva in piedi e dava loro coraggio». È un'altalena antagonistica, fondata sulla forza della retorica, la demegoria, il discorso al *dêmos*, il rapporto politico-comunicativo, dove il ruolo di Pericle è sempre quello del *lógos* e del *kairós*, della ragionevolezza e dell'opportunità. C'è un antagonismo, non di ostilità ma di confronto, quale c'è sempre nel contatto fra entità autonome, diverse fra loro, in cui una è in grado, per esempio per il suo ruolo politico, di esercitare una funzione psicagogica. È una altalena psicologica, tra Pericle e il popolo: contro la sovraccitazione, la depressione; contro la depressione, l'incoraggiamento. È un gioco razionale, reso possibile dalla tecnica retorica, dalla tecnica politica della comunicazione. Il rapporto pubblico, tutto centrato, com'è naturale, sulla razionalità, è fondamentalmente intellettuale; guai, se diventa un rapporto emotivo, perché è allora che si instaurano spirali perverse in cui il *dêmos* eccita il demagogo e il demagogo eccita il *dêmos*, con conseguenze incontrollabili⁵.

Con questo, come già si è detto, Tucidide non trasforma il governo di Pericle in un governo monarchico. Il prestigio e la posizione dominante che Pericle si guadagna sono basati sulla razionalità e la “pubblicità” del rapporto, in cui egli funge da elemento razionalizzatore, filtro di spinte emotive eccessive sia negative, sia positive; alla base resta una nozione di razionalità, di opportunità, di equilibrio. Non tiranno né re non coronato, né certamente sprezzante aristocratico: per lo stesso Plutarco Pericle è un aristocratico all'interno della democrazia, con la quale egli ha un rapporto di tipo razionale. Per Tucidide, nulla fa che caratterizzi un tiranno, un *mônarchos*: non ha nessun gesto di disprezzo, non usa nessuna frusta verso il *dêmos*, ma un rapporto razionale, di persuasione. E così risulta anche dalla trascrizione-interpretazione plutarchea del ritratto tucidideo: Plutarco (Vita 9, 1) non ne deduce che Pericle fosse per Tucidide un *týrannos*; proprio da quelle parole deduce un tono aristocratico. Dunque quello di *prôtos anér* è da considerare un epiteto di stampo aristocratico, o, come oggi diremmo, meritocratico: ma è chiaro che, anche nella rappresentazione antica, la meritocrazia è il profilo aristocratico della democrazia. Semmai, come risulta dal cap. 15, 1 della stessa *Vita* plutarchea, vi si aggiunge secondariamente anche un tratto regale (*basilikós*): ma il biografo fa valere le caratteristiche «aristocratiche o basiliche» del governo di Pericle solo in contrapposizione a una democrazia lassista, non per affermare specifiche condizioni costituzionali; e comunque l'associazione tra aristocrazia e *basileia* va letta anche alla luce del dato storico primigenio che le *basileiai* non furono alternative alle aristocrazie: l'aristocrazia in Grecia fu basilica (cioè con vertice regale), prima di essere repubblicana (cioè senza più quel vertice).

Lo stesso Plutarco dunque, quando cita Tucidide nel cap. 9 della biografia, lo legge nel senso dell'attribuzione a Pericle, da parte dello storico ateniese, di un «tal quale profilo aristocratico», non nel senso della tirannide. Se più avanti (al cap. 11) lo stesso Plutarco evoca per Pericle l'immagine di una *monarchia*, è solo in un contesto di tipo polemico, che esprime la preoccupazione del conservatore Tucidide di Melesia, il quale, per evitare che il predominio di Pericle diventi una *monarchia*, gli crea contro, per così dire, un secondo partito, che determina la spaccatura, il bipolarismo dunque, all'interno della politica ateniese. Quanto poi all'accusa opposta, d'essere un demagogo corruttore del popolo, evocata dallo stesso Plutarco, questi trasforma la contraddizione tra il ritratto aristocratico tracciato da Tucidide e quello demagogico, tracciato da «molti altri», nella sequenza di due momenti diversi, perciò in una *metabolé* («trasformazione») di Pericle verso posizioni demagogiche, per la rivalità che lo oppone a Cimone nella ricerca della popolarità (9, 1). I due giudizi su Pericle vanno combinati insieme, e danno, tutto sommato, supporto all'immagine di una democrazia permeata di meritocrazia, perciò conferiscono semmai un profilo moderato persino alla democrazia “radicale” del V secolo, poiché la democrazia periclea, pur se avanzata nella proclamazione dei diritti della persona (di *tutte* le persone, a qualunque ceto appartengano), è pur sempre una democrazia proprietaria.

Per l'interpretazione del discorso pericleo, non possiamo fare a meno di osservare ancora che, se Tucidide dice che quella di Pericle era una democrazia *a parole*, dobbiamo prenderlo alla lettera in questo: almeno il *lógos* insomma era democratico! Dunque c'è

– l’abbiamo appunto sotto gli occhi – una *teoria* democratica della democrazia: almeno *la teoria* c’era, proprio a detta di Tucidide.

Quello che segue, in Tucidide, II 65, è un duro attacco ai demagoghi. Qui comincia il confronto tra un uomo di assoluto prestigio, e gli altri, quelli che seguono, che non hanno più quel primato, e lottano per il ruolo di *prostátes toú démou*, per la *leadership* popolare. «Quelli che vennero dopo, essendo più uguali tra loro [nessuno di loro ha le qualità per primeggiare], e desiderando ognuno diventare il primo, cercavano di compiacere il popolo» (65, 10). Segue il passo, già ricordato, sulla spedizione in Sicilia, dopo la quale nemici di un tempo e nemici successivi cominciano a ribellarsi ad Atene. Tale situazione si protrae ancora per dieci anni, dal 413 alla fine della guerra del Peloponneso (404). Il senso del passo tucidideo è che Pericle avrà pur commesso errori, ma la sua politica aveva dato alla città la forza di resistere ancora dieci anni, dopo il momento critico dovuto ai contrasti politici fra i *leaders*, nonché agli intrighi, alle calunnie, sorti ai danni di coloro che erano partiti per la Sicilia. In queste considerazioni c’è veramente la sostanza del pensiero storico di Tucidide, la sua condanna fondamentale dell’imperialismo ateniese, che egli vede come il prodotto della politica democratica.

Il quadro successivo in Aristotele, 41, 2, riguarda l’ottava costituzione, quella dei Quattrocento (411). Il riferimento anche qui è agli errori commessi dalla politica imperialistica prima del 411, e in particolare alla spedizione di Sicilia. Per chiudere il cerchio un dato importante è in 29, 1: «Finché dunque furono equilibrate le cose in guerra, tennero in piedi la democrazia, ma poiché, dopo il disastro avvenuto in Sicilia, diventò più forte la parte dei Lacedemonii a causa dell’alleanza con il Gran Re, [gli Ateniesi] furono costretti a rimuovere la democrazia e a istituire il governo dei Quattrocento». La spedizione in Sicilia è quindi la *svolta* nella guerra e negli sviluppi interni ad Atene, sia per Aristotele, sia per Tucidide.

3. Le forme e gli uomini della politica

Il cap. 28 della *Costituzione degli Ateniesi* fornisce un parallelo interessante per la periodizzazione. In esso è contenuta la storia dei *demagogoi*. Per i capi politici nel IV secolo è molto diffuso il termine *rhétores*, uomini politici che esprimono – o cercano di guadagnare – il loro potere, il loro prestigio, la loro influenza politica, con gli interventi in assemblea. Nel IV secolo la politica diventa professione. Il *rhétor* è, in definitiva, il politico professionale, che si forma nelle scuole di retorica, sia quelle formali, sia quella scuola “di fatto” che è la stessa partecipazione alle assemblee.

Il capitolo è di una storicità essenziale, perché ci parla di *persone*. I *demagogoi* vi sono ordinati secondo coppie, a volte claudicanti, non omologhe tra di loro. Lo schema della coppia ha in realtà una valenza diversa nei diversi casi: ora si tratta semplicemente di una coppia di *demagogoi*, che si *succedono* nel tempo, ora di una coppia di *antagonisti* che individua un bipolarismo molto preciso nella tradizione della democrazia radicale, ora infine di una coppia di persone che hanno operato nello *stesso* campo e in qualche modo sono state anche rivali tra loro, ma appartengono alla stessa matrice.

Tutto il “sistema delle coppie” prelude nel suo insieme alla nascita di qualcosa di nuovo, che è detto al cap. 34, dove si fa riferimento alla situazione creatasi ad Atene dopo le Arginuse ed Egospotami. Vi si individuano tre grandi correnti politiche: le due che riproducono in maniera rigida la dicotomia e il bipolarismo del V secolo, e una terza posizione, intermedia, che si forma intorno all’idea di *pátrios politeía*, la costituzione avita, o dei padri.

Nel caso di Solone e Pisistrato, in parte essi sono antagonisti, in parte il parallelismo indica la successione. Solone e Pisistrato sono entrambi capi dei nobili. Lo stesso Clistene non ha avuto rivali per un periodo significativo, dopo il confronto con gli oligarchici raccolti intorno a Isagora. Qui lo schema della coppia è ancora embrionale, e anche per Clistene e Isagora il rapporto è sbilanciato. Una volta caduto Isagora, Clistene resta senza rivali: lo schema bipolare dei due partiti ancora non è emerso in maniera chiara, nel testo aristotelico. La democrazia nasce come forma generalizzata, che unifica intorno a prospettive comuni un’intera città. Semmai l’avversario è la tirannide, che ci porta

totalmente fuori dal campo della democrazia. Solo con la coppia Santippo-Milziade l'unità "sociologica" di fondo della prima democrazia – che aveva come contrapposizione la tirannide – comincia ad incrinarsi e ad articolarsi.

Altra coppia che mostra quanto stenti a decollare, nel discorso di Aristotele, lo schema dicotomico/bipolare è quella formata da Temistocle e Aristide. È una coppia polare, in cui Temistocle rappresenta il capo popolare e Aristide il *leader* di nobili e notabili? In realtà, sul terreno della politica di impero i due agiscono nello stesso senso, Aristide con maggior rispetto per gli alleati, Temistocle facendo posto a una certa aggressività. La relazione Temistocle/*dêmos*-Aristide/*gnôrimoi* non è del tutto scontata: più che di antagonismo radicale, si tratta anche qui di successione.

«Dopodiché, Efialte fu a capo del popolo e Cimone, figlio di Milziade, a capo dei ricchi; poi Pericle a capo del *dêmos*, Tucidide [di Melesia] a capo degli altri, lui che era parente di Cimone» (28, 2). Aristotele ha anticipato la storia familiare con Santippo e Milziade, padri, rispettivamente, di Pericle e di Cimone. A cominciare da Santippo e Milziade si fa avanti il quadro bipolare, con l'incertezza costituita da Temistocle-Aristide, ma la polarità emerge con chiarezza nell'opposizione Efialte-Cimone; con Pericle-Tucidide il bipolarismo si afferma in maniera più netta. Il personaggio che pone fine a questo processo è Teramene. La storia del bipolarismo si ferma alla fine del V secolo, quando si assiste al sorgere di un partito di centro e, dunque, di una più articolata struttura della vita politica⁶.

C'è profonda simmetria tra la storia dei capi politici da un lato (cap. 28) e la successione delle *metabolai* (cap. 41), dall'altro: con la fine del V secolo ha inizio una nuova tradizione democratica. Nella visione espressa da entrambi i capitoli, l'evoluzione si ferma alla fine del V secolo, quando nasce un terzo schieramento. Anche il modo di organizzarsi della lotta politica aiuta a dare una risposta al problema, se la democrazia del IV secolo si possa configurare come "moderata" rispetto a quella del V. Il problema si pone, innanzi tutto, perché non sono concordi i pareri tra i moderni, in secondo luogo perché alcune affermazioni di Aristotele, a prima vista, sembrerebbero dire il contrario. Si direbbe, cioè, che per comportamento, per estrazione sociale, per finalità politiche, gli esponenti della democrazia di IV secolo rappresentino per Aristotele addirittura un'aspirazione delle tendenze del secolo precedente.

Dopo Pericle, come si è visto, l'opposizione è tra Nicia e Cleone, coppia che accentua la dicotomia profilatasi in prima istanza con Santippo e Milziade. Emergono qui connotazioni di ordine sociologico e comportamentale di grande interesse, segnatamente nel modo della *demegoria*: Cleone fa i suoi discorsi al popolo tra urla e insulti; veste e gesticola in maniera incomposta.

Altrettanto ricco di significative indicazioni è il passo successivo, relativo a Teramene e Cleofonte. Teramene, figlio di Agnone, è il capo della parte nobiliare; capo della parte popolare è un fabbricante di lire, un piccolo industriale, Cleofonte. È il segno dell'emergere di nuovi ceti che ambiscono alla *leadership* politica. Con questa coppia assistiamo a un altro assestamento verso il basso, nel processo di declino già individuato da Aristotele, e al tempo stesso a un notevole cambiamento sociologico. Teramene rappresenta un momento centrale nella concezione aristotelica, ma anche in quella tucididea. Legato all'idea della *pátrios politeia*, egli prefigura quella posizione moderata, intermedia, che è, nella cultura politica del IV secolo, la soluzione migliore. Dal canto suo Cleofonte, il *lyropoiós*, fu il primo a fornire la *diobelia*, l'indennità di due oboli (1/3 di dracma), successivamente abrogata da Callicrate di Peania, che dapprima aveva promesso di aggiungere un terzo obolo⁷. Ecco un altro punto su cui si misura la storia della forma democratica, la vicenda dei *misthoi*, che coinvolge sia il *misthós* per i giudici o per chi esercita cariche pubbliche, sia il sussidio che nel IV secolo si chiamerà *theorikón* (sussidio per gli spettacoli). Cleofonte, dunque, è il primo a creare la *diobelia*, una forma più propriamente assistenziale, come tale continuamente bersagliata nella critica politica.

Ormai, da Cleofonte in poi, è un succedersi di demagoghi che vogliono *thrasýnesthai* (strafare) e *charizesthai* (guadagnarsi credito). Sembrerebbe, in sostanza, un continuo peggiorare della situazione fino al tempo di Aristotele. Pericle dunque rappresenta una soglia ancora largamente positiva: ma una nuova soglia, che segna con sicurezza il declino, è rappresentata da Cleofonte. Dopo Pericle, e soprattutto da Cleofonte in poi, è un acuirsi dei comportamenti demagogici, di

prepotenza, corruzione e sobillazione della folla.

4. Il passaggio storico tra V e IV secolo: la fine del bipolarismo

Nel 403 si apre una fase nuova: è la restaurazione della democrazia dopo i Trenta tiranni. Al bipolarismo subentra una struttura tripartita, sulla quale, con grande sensibilità storica, Aristotele si sofferma nel cap. 34 della *Costituzione*. All'indomani del processo delle Arginuse nel 406 (34, 2),

«Volendo gli Spartani evacuare Decelea e ristabilire la pace sulla base dello *status quo*, alcuni caldeggiavano questa soluzione [la pace], ma la massa non ne volle sapere, ingannata come fu da Cleofonte, che impedì la conclusione della pace, essendo venuto in assemblea ubriaco e con la corazza, dicendo che non avrebbe mai accettato quelle condizioni, a meno che gli Spartani non avessero lasciate libere tutte le città. Non avendo sfruttato a proprio vantaggio la situazione, non trascorse molto tempo che si accorsero dell'errore compiuto [ancora un caso di *hamártema*]. Infatti l'anno successivo, sotto l'arconte Alexias, essi persero la battaglia navale di Egospotami, a seguito della quale, diventato padrone della città, Lisandro impose i Trenta nel seguente modo».

Segue il passo fondamentale sul "tripartitismo" (34, 3):

«Avendo fatto la pace a condizione che istituissero un governo secondo la costituzione patria, i popolari cercavano di salvare/conservare il *dêmos*, degli *gnôrimoi* quelli che si trovavano nelle eterie, e degli esuli quelli rientrati dopo la pace, volevano l'oligarchia, quelli che non erano inseriti in nessuna eteria, e che d'altra parte non si sentivano inferiori agli altri cittadini, perseguitavano la *pátrios politeia*, la costituzione patria: vi erano Archino, Anito, Clitofonte, Formione e molti altri, ma il capo era Teramene. Ma essendosi Lisandro schierato con gli oligarchi, il *dêmos* spaventato fu costretto a votare l'oligarchia. Il decreto fu redatto da Dracontide di Afidna».

Ci troviamo, nel 404, di fronte a una tripartizione in oligarchi, democratici, oligarchici moderati; questi ultimi vagheggiavano la *pátrios politeia*. Nel 411 c'era stato un colpo di Stato, che aveva dovuto fare i conti con il passato: nello specifico, con la prima democrazia, quella precedente la svolta efialteo-periclea. Nel nuovo assetto politico che andava profilandosi, si doveva scegliere quanto della precedente esperienza democratica risultava essere più moderato: nel nuovo, l'antico. In questo senso, moderazione si identifica con recupero del "buon" tempo antico, non del tempo antico *tout court*. Del 411 è il tentativo di Clitofonte (*Cost. degli Ateniesi* 29, 3) di rimettere in circolazione anche i principi democratici, ma della prima democrazia, quella clistenica, per quegli aspetti in cui Clistene ricalcava Solone. Il terzo gruppo è costituito da oligarchi moderati, e finisce con l'identificarsi con quello dei democratici moderati.

L'idea della tripartizione non è nata solo alla fine del V secolo, anzi in un certo senso la storia politica di Atene è un passare dalle tre partizioni ai tre partiti politici. Faccio riferimento a quella tripartizione su base regionale che sottende interessi economici diversi – il periodo è, latamente, quello di Solone: i Pediaci, quelli della pianura; i Diacrii, quelli delle zone montuose; i Paralii, quelli della costa. È un regionalismo elementare che rispecchia la geografia dell'Attica e che prefigura l'articolazione in partiti. L'esperienza regionale è naturalmente anche dentro il quadro clistenico, ma opera nel senso di una geometria politica di nuova invenzione, in cui viene esaltato il ruolo dell'*ásty*, il centro urbano; rispetto a quest'ultimo il resto della città si organizza secondo fasce concentriche: *ásty*, *mesógaia*, *paralía*.

La tripartizione aristotelica, più che integrare il vecchio bipolarismo, lo risolve nel senso che i due opposti si risolvono nella forma mediana. La *pátrios politeia* diventa infatti un momento di sintesi rispetto alla prima democrazia, ancora omogenea, e al momento successivo del bipolarismo. Uno schema teorico assai aderente alla realtà, dunque, quello di Aristotele. L'aggettivo *pátrios* può d'altra parte estendersi anche all'altra fazione, perché nella storiografia antica abbiamo anche attestata l'espressione *pátrios demokratía*, o la *demokratía* come *pátrios politeia*, sentita proprio

come costituzione della «generazione dei padri» (Diodoro, XIV 3, 3). Patrio vale altrimenti in generale come «tradizionale», è un recupero che fa i conti con la situazione reale del momento: recupero della tradizione democratica clistenica ma, nell'ambito di questa esperienza, solo di quanto ricalchi lo schema di Solone (che non è storicamente un democratico *stricto sensu*).

Aristotele sembra perfettamente consapevole del fatto che i progetti di riforma politica del 411 e del 404/3, pur non avendo avuto successo, non erano rimasti senza un seguito, avevano creato le premesse per un "clima" diverso, che è quello della democrazia di IV secolo. Il collegamento diretto tra i fatti del 411 e quelli del 404, che dobbiamo ad Aristotele (capp. 29-35; 41, 2), si presenta così come un filo conduttore di grande rilievo. Il cambiamento di clima, che Aristotele concepisce come un progressivo scadimento, da un lato si esprime, in concreto, nella nascita dei tre gruppi politici di cui s'è detto, dall'altro dà corso (40, 3) a quel concetto di *homónoia* («concordia»), che appare dominante dopo la restaurazione democratica del 404/3⁸. Sono, tra i capitoli dell'operetta aristotelica, quelli più "documentari". Così la narrazione, che altrove procede a falcate, si fa qui, invece, minuziosa, attenta a fornire al lettore materiale documentario di prim'ordine.

5. Potere assembleare e potere giudiziario

Ci ricongiungiamo così a quel cap. 41 della *Costituzione degli Ateniesi*, che traccia, come si è visto, un profilo diacronico della storia costituzionale ateniese narrata per *fasi politiche*, come il cap. 28 fornisce una storia secondo *leaders*. «Il *dêmos* si è fatto padrone di tutte le cose, e tutto viene gestito con decreti e con i tribunali, *en hoîs ho dêmós estin ho kratôn*». È lo stesso gioco semantico, attorno alla parola *demokratia* – dissezionata nei suoi elementi compositivi –, che troviamo nel famoso passo delle *Supplici* di Eschilo (v. *supra*, pp. 23-5). I due pilastri del sistema nel IV secolo, per Aristotele, sono dunque assemblea e tribunali. C'è anche, naturalmente, quella complicazione in più, che è il consiglio, che però nella democrazia attica finisce per funzionare come un ufficio di presidenza, nella veste e nel ruolo della pritanìa. La *boulê* ad Atene ha la funzione di preparare i lavori e l'ordine del giorno; in altre strutture, come quella beotica, abbiamo invece una successione di corpi che, uno dopo l'altro, prendono una decisione. Il risultato, nelle città beotiche, che conoscono addirittura strutture quadricamerale (*Elleniche di Ossirinco* XVI [XI] 2), è un'estrema ponderazione, ma anche lentezza, nelle decisioni. Analoga la struttura del corpo dei Cinquemila, previsto nella "costituzione per il futuro" oligarchico-moderata, ad Atene, nel 411 (cfr. Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 30, 3). La polarità consiglio-assemblea, con funzione di "presidenza" per il consiglio, è cardine della concezione democratica pura. Nelle concezioni oligarchiche invece si offusca il principio della distinzione tra consiglio e assemblea: il consiglio tende ad avere dimensioni ampie, vicine o identiche a quelle di un'assemblea, mentre l'assemblea è ristretta, in conformità con la ristrettezza del corpo cittadino. I cittadini di pieno diritto sono dunque in numero proporzionalmente minore che in democrazia, ma condividono fra loro un potere maggiore (di qui l'esistenza di organi deliberativi intermedi, che sono come a metà tra consiglio e assemblea, cioè al tempo stesso un consiglio allargato e un'assemblea ristretta).

Circa i poteri dell'assemblea nel IV secolo, Hansen ritiene di poter individuare sette ambiti nei quali si sarebbe verificata una loro limitazione a favore di altri organi istituzionali⁹.

1) Con la codificazione del 403/2, il potere di emanare leggi fu trasferito ai *nomothetai*, mentre l'assemblea conservava solo il diritto di eleggere i magistrati, di dare giudizi in processi politici e di emanare decreti, *psephismata*. Hansen fa una distinzione fra leggi e decreti, che in principio è valida, anche se è perseguita con un rigore, che lascia spazio a qualche dubbio.

2) I decreti dell'assemblea dovevano essere coerenti con le leggi.

3) L'assemblea nel IV secolo aveva sulle finanze dello Stato un'influenza molto minore rispetto al *merismós*, che era passato al consiglio, alla *boulê*. Il *merismós*, alla lettera «la ripartizione», quella che noi oggi chiameremmo «legge finanziaria», era la distribuzione dei *budgets* riguardanti le singole magistrature, una specie di legge-quadro di distribuzione dei fondi pubblici a seconda delle diverse magistrature. L'assemblea poteva soltanto disporre delle entrate dello Stato entro il quadro di questa previsione di spesa.

4) Altro settore nel quale Hansen individua una diminuzione dei poteri dell'assemblea: non molto prima della metà del IV secolo, probabilmente intorno al 355 a.C., l'assemblea perde le ultime tracce della sua giurisdizione in processi politici, che venivano ormai giudicati dalla eliea, cioè dai tribunali popolari.

5) Ogni argomento doveva essere considerato dalla *boulé*, alla quale viene riconosciuto un ruolo probuleutico. Ogni decreto dell'assemblea era soggetto a un eventuale appello al tribunale del popolo, realizzato con una *graphè paranómon*, la «denuncia di illegalità». Questa condizione rientra nel quadro della netta distinzione tra *nómoi* e *psephismata* che fa Hansen. La *graphè paranómon* colpisce i decreti, mentre le leggi possono essere oggetto dell'azione intitolata *nómon mè epitêdeion theinai*, «non convenienza della legge». (Queste due azioni vengono ricordate entrambe nell'ambito della giurisdizione dei *thesmothétai* da Aristotele)¹⁰.

Anche il lessico moderno, italiano o straniero, conosce la distinzione tra leggi e decreti. In linea generale, i decreti sono norme emanate da autorità amministrative, le leggi sono norme votate da organi legislativi. I decreti-legge nascono invece come atti dell'esecutivo, che attendono di diventare legge. La distinzione nel lessico italiano è tra norme emanate da autorità amministrative o dal potere esecutivo e norme che sono votate da organi legislativi. Il decreto è quindi norma emanata, la legge è norma votata da chi ne ha il diritto e il dovere. Si osservi che in greco la situazione sembra quasi essere inversa: gli *psephismata* sono *votati da*, i *nómoi* tendono a presentarsi come norme che *qualcuno ha posto*. Questo dà l'idea di una maggiore arcaicità della coscienza giuridica greca. È ovvio che ciò che è emanato per noi è qualcosa di minor valore. Nella coscienza greca la legge che qualcuno emana ha una sua autorità, connessa anche con la sua arcaicità, con i modi e i tempi della sua formazione, ed è in qualche modo superiore a ciò che è votato.

6) Ogni decreto dell'assemblea può essere oggetto di una *graphè paranómon*.

7) Ogni elezione di magistrato è soggetta ad approvazione da parte dei tribunali attraverso la procedura della *dokimasia*, l'esame del possesso dei requisiti per l'esercizio di quella magistratura.

In ogni caso soltanto 100 dei magistrati erano eletti nell'assemblea, mentre i restanti 600 – le magistrature erano ca. 700 secondo Aristotele – più il consiglio dei 500 erano scelti per sorteggio, con un procedimento su cui l'assemblea non aveva controllo. Tuttavia lo stesso Hansen introduce correttivi al suo schema¹¹.

1) È vero che l'assemblea aveva da dividere la funzione legislativa con i nomoteti, ma ad essa assemblea sono riservati i decreti, ai nomoteti i *nómoi*. Tuttavia era l'assemblea stessa che decideva, per decreto, di formare una commissione di *nomothétai*: in sostanza conservava l'iniziativa nella legislazione.

2) Il principio che i decreti dovessero essere coerenti con le leggi non aveva applicazione in politica estera, che è il principale campo di azione dell'assemblea.

3) I poteri finanziari dell'assemblea, secondo Hansen, sono diminuiti nel IV secolo rispetto al V, perché l'assemblea poteva disporre delle entrate dello Stato, ma entro un *merismós*, che è di competenza del consiglio. Il correttivo che Hansen propone è nel senso che esistesse un forte potere del consiglio in tema di legge-quadro finanziaria, ma l'assemblea potesse sempre votare una imposta straordinaria sulla proprietà, una tassa patrimoniale, una *eisphorá*, che usualmente veniva destinata a scopi di guerra. Inoltre, durante l'intero periodo, l'*ekklesia* conservava un certo controllo su particolari processi, come quelli nati da *eisangelia* o *apóphasis*, forme varie di denunce per alto tradimento o corruzione, che potevano andare di fronte al tribunale solo con l'approvazione dell'assemblea.

4) I *probouleúmata*, cioè i disegni di legge del consiglio, che l'assemblea doveva approvare, erano aperti. L'assemblea, d'altra parte, poteva sempre ordinare al consiglio di inserire un argomento nella sua «agenda». È quindi vero che l'ordine del giorno era aperto, ma è anche vero che era aperto alla stessa assemblea.

5) Il tribunale popolare giudicava in media una *graphè paranómon* al mese, mentre l'assemblea doveva aver prodotto circa 400 decreti all'anno, per cui soltanto una piccola parte dei decreti dell'assemblea (12 su circa 400) poteva essere oggetto di contestazione di fronte al tribunale.

6) Benché la maggior parte dei magistrati fosse scelta a sorte, i più importanti di essi venivano

eletti: ad esempio i generali e i capi dei dicasteri preposti alle funzioni finanziarie. Per di più le fonti mostrano che la *dokimasia* dei magistrati da parte dell'eliea era quasi sempre soltanto una formalità.

In questo andirivieni di limitazioni e di correttivi delle limitazioni medesime, Hansen prende posizione contro quanti sostengono che nel IV secolo l'assemblea fosse onnipotente. Hansen contesta la tesi secondo cui l'assemblea, i nomoteti e i tribunali non fossero tre differenti organi di governo, ma tre manifestazioni dell'assemblea stessa. Egli sottolinea invece che *ekklesia* e *dikastéria* restano diversi come composizione e come struttura. A me pare che l'idea di comitati e sottocomitati non appartenga all'esperienza greca e che Hansen sia convincente quando contesta l'estremistica riduzione di tutto a un'espressione dell'assemblea. È piuttosto da ammettersi un certo dislocarsi dei vari poteri, in una forma, se non concordata, perlomeno collegata.

Ho parlato di "acquietamento" delle varie realtà socio-politiche in ruoli diversi. La prospettiva di Hansen, quando «distingue», è più convincente che quando «accorpa», perché mi pare che il potere popolare nel IV secolo sposti il suo centro di gravità dall'assemblea verso i *dikastéria*.

6. La legislazione nel IV secolo. Leggi e decreti

Di grande utilità sono le statistiche approntate da Hansen, per i decreti noti, appartenenti agli anni 403-322, cioè al periodo che va dalla restaurazione democratica fino alla prima modifica della costituzione in senso restrittivo, appartenente ad epoca ellenistica¹².

«L'assemblea si riuniva da 30 a 40 volte all'anno ed emetteva 9 o 10 decreti a seduta. Negli 82 anni di quella che Hansen chiama *new democracy*, ci furono 3.000 assemblee e furono emessi quindi circa 30.000 decreti¹³. Abbiamo traccia di quasi 800 decreti, e sono di due tipi diversi: 488 sono preservati su pietra, spesso soltanto in scarsi frammenti; 219 sono citati, parafrasati o riferiti nelle fonti letterarie, alcuni da parte degli storici, la maggior parte dagli oratori. I due tipi raramente si sovrappongono, soltanto 9 su 775 sono noti da evidenza sia letteraria sia epigrafica. Dei 775 decreti su pietra, più di 100 sono così frammentari che è impossibile stabilire di che cosa trattino; i rimanenti possono essere distinti per il loro contenuto: 362 riguardano concessioni di cittadinanza e onorificenze; 192 politica militare ed estera; 35 religione e feste; 17 finanza e opere pubbliche; 20 l'amministrazione della giustizia; 16 la procedura dell'assemblea stessa; 13 sono di contenuto misto» (p. 156).

Sulla distinzione fra leggi e decreti, occorre fare alcune considerazioni. Le leggi sono certo formalmente distinte dagli *psephismata*, ma molti *psephismata*, come vedremo, dovevano essere semplicemente sentiti come *nómoi*. Se è vero che le *graphai paranómon* colpiscono i decreti, esse indicano ciò che è *paránomon*, mentre lasciano sopravvivere quello che è secondo le leggi, ciò che è *nómimon*; dunque i decreti non possono essere estranei del tutto alla definizione di leggi. Questa è una considerazione lessicale; un'altra può partire dal testo di Aristotele, e riguarda la competenza delle due azioni della *graphè paranómon* e del *nómon epitèdeion theinai*, che convergono negli stessi tribunali, sotto la presidenza degli stessi arconti¹⁴. La separazione non è dunque così rigida. Il fatto stesso che Hansen ricordi che ci sono 11 decreti intesi come leggi già apre uno spiraglio, e attenua una separazione così netta. Virtualmente tutti i decreti – e qui si entra nel vivo del contenuto – sono norme individuali, o con un tempo limitato di validità: tutti tranne gli 11 menzionati, che furono approvati o prima che la legislazione fosse trasferita ai nomoteti o nel periodo della guerra contro Filippo. La conclusione di Hansen è che, a parte questi, tra il 403 e il 322, l'assemblea non ha mai approvato decreti come leggi. Questa è in realtà una *petitio principii*: avendo asserito che le due cose sono assolutamente distinte, trovandole talvolta insieme, si decide che il fatto è legato all'epoca e al momento. Ma sia il puro fatto lessicale sia il fatto giudiziario (che cioè le due azioni finissero in realtà nella competenza degli stessi arconti, come presidenti di tribunale) fanno sentire che la differenza è meno radicale di quello che sembra.

Hansen ricava da queste cifre il seguente quadro (pp. 156 sg.): «Sia le fonti letterarie sia le fonti epigrafiche mostrano che la politica estera era il più importante campo d'azione dell'assemblea. I decreti riguardanti la politica estera includono dichiarazioni di guerra e di pace, alleanze, invio di ambascerie... Per estensione, il campo include anche la difesa del territorio, la mobilitazione di

eserciti, l'invio di flotte, il finanziamento di spedizioni... Numerosi anche i decreti onorari».

«In tempo di carestia l'assemblea sembra essersi dedicata ad emanare decreti in onore di coloro i quali portavano il grano ad Atene e lo vendevano a basso prezzo o addirittura lo distribuivano gratis. Anche più importante era la stimolazione della partecipazione democratica, un tema diventato allora molto attuale. La volontà di partecipare e di fare una proposta in assemblea era incoraggiata da decreti onorari o dalla concessione di corone d'oro del valore di 1.000 dracme, per esempio al miglior retore dell'anno o al miglior consiglio di pritani o proedri...». Un terzo gruppo numericamente molto importante è rappresentato da decreti riguardanti il culto e le feste religiose. Si tratta essenzialmente di dettagli finanziari. D'altra parte, «sorprendentemente basso» è il numero dei decreti che riguardano le finanze dello Stato. «Il potere popolare di decisione in assemblea, quanto a materia finanziaria, era limitato all'introduzione di *eisphorai*, tasse straordinarie, allo stanziamento di fondi per opere pubbliche e alla definizione del fondo riservato ai *theoriká* oltre che di un *budget* annuale di 10 talenti a disposizione» (Hansen, pp. 157 sg.).

Il decreto di Tisameno del 403 a.C., riportato nel discorso di Andocide *Sui misteri* (83-4) proibisce l'uso di leggi non scritte e fissa una gerarchia precisa tra *pséphisma* e *nómos*. C'è da un lato un riconoscimento, di tipo democratico, del fatto che le leggi debbano essere sempre scritte; dall'altra parte si vuole che la legge debba prevalere sui decreti e non l'inverso. È un correttivo a una sovrapproduzione e a una sopravvalutazione dei decreti. Vi si afferma inoltre che le leggi non possono mai essere *epi andri*, essere fatte riguardo a una persona sola, a meno che non ci sia un voto segreto di 6.000 persone.

La distinzione tra leggi e decreti, che Hansen porta avanti con particolare rigore, trova in questo passo una parziale conferma. Ci sono due grandi differenze fra gli uni e gli altri strumenti normativi: quella della portata, che nella legge è generale e nel decreto individuale; e quella della validità nel tempo. Per quanto riguarda la prima caratteristica, la differenza di portata tra legge e decreto, si può essere solo d'accordo. Non è altrettanto facile e sicuro adottare il criterio della validità nel tempo, perché, come ricorda Hansen, esistono decisioni dell'assemblea, per esempio riguardanti i trattati *eis aiei*, che sono prese come decreti e non come leggi.

Un passo del IV libro della *Politica* è fondamentale per la distinzione tra leggi e decreti¹⁵. Aristotele dà una classificazione sociologica, ideologica e politica dei vari tipi di democrazia, che vanno dalla più moderata alla più radicale. Parlando dei demagoghi dice: «Sono essi i responsabili del fatto che i decreti siano sovrani e non le leggi». Il quadro ideologico è molto chiaro: fra i segnali della democrazia radicale c'è il fatto che i decreti dominino sulle leggi. Una distinzione tra leggi e decreti effettivamente c'è e non si può negare, tuttavia le distinzioni riguardo al contenuto e alla durata non sono perseguibili neanche per Hansen¹⁶. «In Atene tutti i trattati erano fatti dall'assemblea come decreti, *pséphismata*, anche quei trattati di pace che pretendono di essere per sempre»¹⁷. Quindi la distinzione comincia a indebolirsi dall'interno; il rapporto leggi-decreti nel mondo antico sembra doversi porre in maniera diversa.

Hansen rileva che dopo la prima e la seconda restaurazione democratica il problema della revisione delle leggi, della "selva" legislativa, è diventato fondamentale¹⁸. È un dato di particolare importanza per la cultura dell'epoca, che alla fine del V secolo si abbia bisogno di rivedere le leggi, di farne un vaglio, di operarvi una scelta, di creare un codice. Ciò vuol dire che nel V secolo c'è stata un'esplosione legislativa, in piena corrispondenza con i caratteri della democrazia radicale: le leggi si sono moltiplicate, ma con esse anche i decreti. C'è stata una fioritura della cultura scritta, come ultimo esito di un processo di razionalizzazione e pubblicizzazione. Il fenomeno conosce anche una sua crisi. La creazione dei *nomothetai*, facitori e codificatori di leggi, e il profilo di distinzione tra *nómoi* e *pséphismata* rivelano il desiderio di creare una gerarchia, una norma più forte e una meno forte: è il risultato della grande vitalità della democrazia del V secolo, che ha superprodotto, e che ad un certo punto comincia un ripiegamento. Sul terreno teorico, la riflessione sulle leggi riguarda specificamente il problema se esse debbano essere precise o semplici. Ma qui ancora tocchiamo l'aspetto procedurale della creazione della norma, aspetto in un certo senso quantitativo. L'istituzione di corpi legislativi, che siano gli *anagrapheis* degli anni 410-4 o i *nomothetai* con le loro due strutture, dal 403 in poi, tradisce una crisi di crescita della democrazia, e anche un momento di ripensamento e di riduzione dell'attività legislativa.

Ma ad Aristotele che dice che i demagoghi hanno ormai reso sovrani gli *psephismata* ed hanno umiliato i *nómoi*, e polemizza contro gli organi dei *nomothétai*, noi dobbiamo affiancare un altro testo, vale a dire l'orazione *Contro Leptine* di Demostene, dalla quale si ricava una differenza tra leggi e decreti, che non riguarda né il campo di applicazione della norma, né il carattere di generalità della legge e di individualità e specificità del decreto, né la durata nel tempo¹⁹. A guardar bene, l'elemento di distinzione di maggiore portata storica, e forse anche di maggior sicurezza, a fronte di più labili criteri distintivi, fra *nómoi* e *psephismata*, è nel *processo di formazione* degli uni e degli altri, e ciò sia nei tempi di formazione reali, sia nei modi della rappresentazione che ne danno gli autori antichi. Si profila dunque un altro tipo di rapporto tra leggi e decreti, quello che sussiste tra ciò che è più antico e ciò che è più recente: nell'orazione demostenica *Contro Leptine* (91 sg.) è evocata in forma paradossale la situazione per cui addirittura alcune leggi sono più recenti dei decreti che dovrebbero invece basarsi sulle prime, e i decreti nascono senza norma che li prepari. C'è un'affermazione paradossale e polemica: «Ormai leggi e decreti non differiscono più in nulla». Poiché il contesto è polemico, va preso naturalmente con cautela, ma esso dice come sia difficile stabilire una distinzione netta, riguardo al contenuto e alla durata, tra leggi e decreti. C'è in realtà, come distinzione essenziale, il modo e il tempo della formazione: nel testo di Demostene la storia del tempo della formazione della norma è in primo piano. «Dovrebbero esserci sempre prima le leggi, e poi i decreti che vi si ispirano». Anche se il caso è evocato paradossalmente, il passo dice che alla legge inerisce la caratteristica della *priorità*.

Altro aspetto interessante è quello della mentalità antica, confrontata con la moderna. Tutte le situazioni, antiche o moderne, in cui si distingue tra leggi e decreti, mostrano come la legge rappresenti il *registro alto*, il decreto il *registro basso*. È però molto significativa una differenza lessicale tra l'antico e il moderno: nell'antichità il *registro alto* spetta a una procedura che è tendenzialmente quella della emanazione, da una persona che è il legislatore o da una alta *autorità*; il *registro basso*, quello del decreto, *pséphisma*, spetta alla norma *votata* (*pséphisma*). Ma anche nell'epoca moderna alle leggi spetta il livello alto; il livello basso, quello del decreto, spetta a ciò che è emanato. Proprio lo spostamento del livello alto da ciò che è *emanato* a ciò che è *votato*, dice quel che ci aspettavamo che fosse, che cioè la democrazia ad Atene e in Grecia differisce per aspetti non trascurabili da quella moderna: nel mondo moderno il centro di gravità si sposta verso ciò che è *votato*, nel mondo antico il livello alto spetta alle leggi che vengono *emanate*. Tra l'autoritativo/sacrale *posto* da qualcuno, e il *deliberato*, il mondo moderno appare più incline al secondo tipo di norma, il mondo antico appare più rispettoso del primo.

Ma soprattutto, quando c'è la polemica sul gran numero di leggi, nel IV secolo, che cosa si intende? Certo non soltanto leggi dei *nomothétai*, visto che sono, come mostra lo stesso Hansen, così poche, rispetto ai decreti.

Interessante il censimento negativo, fatto da Hansen²⁰: non ci sono pervenuti decreti su: miniere d'argento; dazi e dogane; commercio estero, a parte il movimento granario che provocava una serie di decreti onorifici, con la concessione occasionale della cittadinanza; affitto di proprietà pubbliche o manifattura, agricoltura o decisioni di carattere urbanistico, istruzione o scuole. In alcuni casi l'esclusione si spiega col fatto che la materia cadeva nell'ambito di un altro organo dello Stato²¹. I nomoteti per esempio emanavano leggi riguardo alle miniere, ai dazi e al commercio estero, e i poleti, cioè le autorità preposte alla vendita di beni pubblici insieme con il consiglio, trattavano dell'appalto di concessioni minerarie. Alcuni spazi sono dunque di pertinenza dell'assemblea, e in primo luogo la politica estera, che però va intesa anche come politica finanziaria, e come politica di approvvigionamento; altri spazi appartengono ad altri organi. L'organo che qui Hansen evoca in particolare è quello dei *nomothétai*, ma possiamo anche aggiungere che la materia economica, finanziaria, mercantile rientra in parte nell'ambito delle attività giudiziarie.

7. Le competenze dei tribunali: pubblico e privato nella giurisprudizione

Nella *Costituzione degli Ateniesi* (cap. 59) si fa riferimento alle competenze dei tribunali che sono presieduti dagli arconti *thesmothétai*. I sei tesmoteti hanno la responsabilità di stabilire i giorni

nei quali i tribunali devono dare giustizia; inoltre introducono davanti al popolo le accuse per complotto, *eisangelhiai*, tutti i casi di esonerazione da un ufficio, i giudizi per azioni pubbliche riguardanti l'illegalità o l'inopportunità di una legge, le azioni contro i proedri o il loro epistate, o contro gli strateghi a proposito dei rendiconti. E fin qui siamo di fronte a violazioni nell'ambito del diritto pubblico.

La funzione di presidenza dell'arconte eponimo riguarda, più che l'ambito penale, quello civile, proprietario e familiare. Tutto ciò che interessa più direttamente il diritto pubblico, ed eventuali delitti contro lo Stato, cade nella competenza dei *thesmothétai*. Il polemarcho è il corrispondente dell'arconte rispetto ai meteci; ha soprattutto la giurisdizione nel campo civile, proprietario, familiare, nei confronti degli stranieri.

I tesmoteti si occupano di delitti contro lo Stato, ma anche di diritto privato. Si portano infatti davanti ai tesmoteti cause che esigono un deposito, che riguardano l'usurpazione dei diritti di cittadinanza, la corruzione, e, tra gli altri reati, la sicofantia, la venalità, la falsa iscrizione fra i debitori dello Stato, la falsa inclusione come testimone in un processo, la cospirazione a includere qualcuno come debitore dello Stato, la mancata cancellazione di un debito che è stato estinto, l'adulterio. Non soltanto la sfera del pubblico, dunque, rientra nelle competenze dei tesmoteti; vi rientra anche una larga fetta della sfera privata. Nel campo del diritto privato i tesmoteti istruiscono le cause che riguardano il commercio (*emporikai dikai*) e le miniere (*metallikai dikai*), inoltre i processi riguardanti gli schiavi, «quando uno di questi insulti un uomo libero». Essi attribuiscono a sorte ai magistrati i tribunali sia civili che pubblici; ratificano inoltre i trattati conclusi tra le città, istruiscono i processi che da questi trattati derivano, come pure le false testimonianze davanti all'Areopago. Quanto ai giudici, essi tirano a sorte tutti i nove arconti, ai quali si aggiunge come decimo il segretario dei tesmoteti.

I tesmoteti istruiscono anche gli esami dei magistrati, le *dokimasiai*. Avendo essi come particolare competenza il campo del diritto pubblico, si comprende che debbano verificare i requisiti di coloro che sono stati sorteggiati o eletti; oltre a condurre gli esami dei magistrati, essi introducono gli appelli di quelli che sono stati respinti dal voto dei demoti, e le condanne pronunciate dal consiglio.

Un punto particolarmente interessante è al par. 5 del cap. 59 della *Costituzione degli Ateniesi*: i tesmoteti presiedono i tribunali giudicanti *dikai idiai*, cioè processi privati, riguardanti l'*emporía* e i *métalla* (nei tribunali dunque i tesmoteti presiedono le giurie che si occupano di materie normalmente escluse dalla attività dell'assemblea). Tra le competenze sono previste dunque *dikai emporikai kai metallikai*, di diritto privato, ma evidentemente anche punto di collisione, o almeno di intreccio, tra il privato e il pubblico. Il commercio è infatti una funzione che si svolge su tutto il territorio e implica l'interesse dello Stato come tale, per i rifornimenti: si pensi al commercio delle armi, o a quello dei rifornimenti alimentari, che per la loro stessa latitudine territoriale entrano logicamente nel campo di interesse dello Stato. Le miniere poi sono parti del suolo stesso; anche se intervengono privati come esecutori degli appalti, esse restano fondamentalmente proprietà dello Stato. Anche qui c'è intersezione tra privato e pubblico. C'è quindi una logica in questa selva di *dikastéria*. Commerci e miniere rientrano nella competenza dei tribunali presieduti dai tesmoteti, e questo dà l'idea di alcune limitazioni al potere assembleare nel IV secolo; ma tali limitazioni vanno "a favore" non solo dei *nomothétai*, ma anche dei tribunali presieduti dai *thesmothétai*. Se ne evince una ripartizione dei ruoli tra l'assemblea e i tribunali.

Nell'assemblea c'è probabilmente una maggiore possibilità di affermazione per politici di professione (*rhétores* «oratori»), come anche per *strategoí*. Se il campo principe dell'assemblea è la materia politico-militare o militare-finanziaria, è chiaro che la capacità di influenzarne le decisioni da parte degli *strategoí* è notevole. È nel processo di formazione della volontà dell'assemblea che il potere popolare appare maggiormente condizionato, e lo è già per il fatto che le grandi cariche militari e finanziarie sono di solito esercitate da persone abbienti.

I tribunali sono invece espressione più diretta del potere popolare e investono, come si è visto, una congerie di aspetti differenti. Anche nell'ambito dell'economia essi hanno un ruolo notevole; se ci sono, come mostra Hansen, limiti all'assemblea in questo campo, queste limitazioni vanno "a favore" dei *dikastéria*. I *dikastéria*, per la composizione delle giurie e per l'aspetto altamente

aleatorio di tale composizione, rispecchiano in maniera più diretta gli umori del popolo minuto. In assemblea, è così solo in linea di principio; ché nei fatti, proprio per l'efficacia delle *demegoriai*, essa è orientata da *strategoí* e *rhétores*.

L'ondata di processi del 399 investe anche Andocide, in un clima di esasperazione giudiziaria e processuale. In questi anni si riflette molto ad Atene sul senso della legge, sul valore delle varie forme di legislazione, sul modo di raccogliere le leggi o riformarle. Nella sua orazione Andocide si richiama al decreto di Tisameno, del 403, che aveva definito le funzioni dei *nomothétai*: «Cosi decise il demo, su proposta di Tisameno, che gli Ateniesi si governino secondo le leggi patrie e si servano delle leggi di Solone (*nómoi*) e così pure delle misure e dei pesi di Solone, ma anche dei *thesmoí* di Draconte, quelli appunto di cui ci servivamo in antico» (III 83). Il passo è una sorta di lessico completo della «norma» nella *pólis* classica²². Le leggi di Solone sono *nómoi*, le leggi di Draconte sono *thesmoí*; in fatto di decisioni di carattere legislativo abbiamo a che fare con *thesmoí*, *nómoi*, *psephismata*, nell'ordine, se vogliamo passare dalla nozione più arcaica e "sacrale" alla funzione più laica possibile. *Thesmoí* sono quelle norme di cui gli Ateniesi si servivano nel tempo precedente ai *nómoi* di Solone. Una laicità diversa in Solone. «Quante sono le leggi ulteriori di cui c'è bisogno, questi *nomothétai* eletti dal consiglio [dei 500], riportandole in tavolette di legno, le espongano presso le statue degli eponimi [che si trovano presso l'*agorá*, gli eponimi delle tribù clisteniche] perché le possa vedere chi voglia» (III 84).

Il contesto conferma come principio democratico la rendicontazione, l'evidenza, la pubblicità. È evidente che le leggi, come anche i decreti, non possono riservarsi a una conservazione puramente archivistica, ma devono essere esposte *skopeîn tòi boulóménoi*. «E le trasmettano ai magistrati in questo mese». L'uso del verbo che ricorre accanto alle leggi ha una particolare importanza: *tithénai*, «porre» le leggi. I decreti non si *pongono*: le leggi si *pongono*, i decreti si *votano*. La nozione del «porre» è dominante nella parola *thesmoí*, di sapore sacrale-arcaico. La legge, una volta "posta", "sta", *keítai*. «Le leggi trasmesse vengano sottoposte al vaglio in primo luogo della *boulé* e dei nomoteti in numero di 500». Ma c'è anche un'altra fonte di legislazione.

«Sia consentito anche al privato che lo voglia [*ho boulómenos* è un segnale libertario e però anche di trasparenza], entrando nella *boulé* per consigliare quel che di buono ha da consigliare riguardo alle leggi. Ma dopo che siano state poste le leggi, si curi di esse la *boulé* dell'Areopago, affinché le magistrature facciano uso delle leggi che ci sono. Le leggi convalidate si iscrivano sul muro della *stoà basileios* (il portico regio), dove appunto prima erano state scritte, perché chi voglia possa vederle» (III 84).

«Chi voglia», *ho boulómenos*: una categoria prodotta o almeno promossa dalla democrazia; vale per chi voglia acquisire conoscenza delle norme, come in questo caso, ma anche per l'estensione generalizzata del diritto di intraprendere l'azione legale in difesa di chi ha subito un torto (Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 9, sui tratti popolari delle riforme di Solone), come anche nella disponibilità dei terreni di Cimone per chi volesse coglierne i frutti: in quest'ultimo caso, un *boulómenos* tutto privato, e un *leader* conservatore e moderato, ma pur sempre operante lealmente nell'ambito della democrazia, e perciò non insensibile alla corrente mentalità democratica.

La categoria opera dunque, ma come riflesso (o *anche* come riflesso) della sensibilità democratica, anche in situazioni ed espressioni che non sono né rigorosamente e neanche propriamente democratiche. Nello stesso colpo di Stato oligarchico dei Quattrocento, nel 411 a.C., testi legislativi, come il decreto di Pitodoro (Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 29, 3) la contengono; ma questo tratto (*ho boulómenos*) è solo uno di quegli ammorbidimenti «democratizzanti», che testi propositivi o legislativi dello stesso periodo contengono, nonostante il carattere evidentemente oligarchico di quel governo. Così, ad esempio, la cosiddetta «costituzione per il futuro» (Aristotele, 30, 4) presenta tratti vagamente democratici (in definitiva, solo legalitari) nel preannuncio di una scrupolosa gestione dei fondi pubblici, nel dichiarato intento di spenderli *es tò dêon* («per i fini dovuti»), come anche nella prospettiva di allargare la *boulé* alla partecipazione di altre persone (*metà pleíonon*), certo però scelte con un criterio cooptativo, che, come tale, propriamente democratico non è. Ma tutto questo è segno della capacità d'irradiazione della forma e della

mentalità democratiche.

Una distinzione tra *nómoi* e *psephismata* esiste, ma non è assoluta. Non è soltanto una questione filologica, si tratta di sapere se nella trattatistica e nella riflessione politica antica, quando un autore fa riferimento alle “troppe” leggi, intenda soltanto le leggi *stricto sensu*, cioè dei *nomothétai*, o se invece sussuma sotto il termine di legge anche quelli che in senso tecnico sono *psephismata*. Il problema diventa più complesso e interessante dal punto di vista storico, quando si tocca il tema della stabilità delle leggi. Commentando il *Contro Leptine* di Demostene, Hansen²⁴ ha accentuato il ruolo dei nomoteti, riconducendo il concetto di *nómos*, come si trova in tutte le fonti, all’ambito dell’attività dei *nomothétai*, e tenendo i *nómoi* rigorosamente distinti dagli *psephismata*. Il fatto che i *nomothétai* siano inclusi da Hansen tra i *dikastéria* non convince del tutto, perché, se è vero che i nomoteti sono scelti tra i *dikastai*, non ne consegue che quello dei *nomothétai* sia un *dikastérion*. Se Aristotele (*Cost. degli Ateniesi* 41, 2) dice che nella democrazia attuale ormai tutto è approvato con *psephismata* e con le decisioni dei *dikastéria*, egli intende evidentemente riferirsi agli *psephismata* come a uno dei mezzi fondamentali per fare le leggi: sente quindi gli *psephismata* come di fatto sostitutivi dei *nómoi*.

Quando la polemica antica si rivolge contro la pletora delle leggi²⁵, non può insomma non includere quel tipo di decisioni che si chiamano *psephismata*, e che finiscono con l’aver vigore di legge. Si raggiunge il livello del «troppo» di legislazione, solo se mettiamo in conto anche gli *psephismata*. Hansen preferisce ritenere che le leggi non venissero attaccate, piuttosto che trarre la conclusione che le leggi *stricto sensu* fossero complessivamente poche, e che, quando gli autori antichi, Demostene o altri, parlano di molte o troppe leggi, danno al termine *nómos* un senso ampio.

Occorre anche dire che la critica all’eccesso di legislazione si presenta, nelle diverse fonti, e forse anche secondo i diversi orientamenti di queste, come avversione ora all’eccessiva *minuzia* delle leggi (*akribeia*), ora al *numero* eccessivo di esse; e si ha l’impressione che il primo tipo di critica («leggi troppo confuse, per eccesso di dettagli») sia più frequente nei teorici moderati e in una critica chiaramente o tendenzialmente antidemocratica (cfr. *supra*, cap. II), e che invece il secondo tipo di critica («leggi troppo numerose») sia più frequente negli oratori, e da essi riecheggiato, o che comunque abbia una diffusione più larga, che travalica la contrapposizione di schieramenti diversi. Certo, le due cose sono anche in qualche collegamento fra loro: le leggi *akribeis* («precise») sono quelle costituite di una rete eccessivamente *fitta* di norme, che vanno a costituire un *numero* eccessivo di norme: ma è anche da riconoscere che la prima critica è più di tipo qualitativo (con tutte le conseguenze ideologiche del caso), la seconda più di tipo quantitativo, pur movendo da un comune spirito critico.

8. I “nuovi” politici tra V e IV secolo

Fra gli elementi della trasformazione della democrazia tra V e IV secolo, accanto alle tendenze politiche generali e ai singoli eventi di rilevanza storica, politica, costituzionale, vanno ben messi in luce i cambiamenti che riguardano gli uomini, i politici che realizzano e incarnano quei mutamenti. Qui Aristotele è ancora una volta buona guida, poiché, come abbiamo visto, quando, nei capitoli più schiettamente diacronici della *Costituzione degli Ateniesi* 28 e 41, si applica a descrivere i processi di trasformazione della democrazia ateniese dalle origini ai suoi giorni, disegna nel primo una successione di *leaders* politici, quindi di uomini, e nell’altro uno schema di undici *metabolai*, o «trasformazioni» costituzionali. Gli uomini dunque segnano il cambiamento: ed esso si verifica (ad operare una sintesi dei punti di vista messi in gioco da Aristotele) (a) nell’estrazione sociale; (b) nella professione esercitata; (c) nei comportamenti personali tenuti nella sfera delle attività pubbliche.

Il calo di livello nell’estrazione sociale degli uomini politici ateniesi tra V e IV secolo è evidente nelle fonti di IV secolo. Nel cap. 28, 5 Aristotele scrive: «Sembrano essere stati i migliori – fra quelli che hanno svolto un ruolo politico ad Atene, dopo gli antichi (*archaíoi*) – Nicia, Tucidide e Teramene».

Chi sono gli *archaíoi*? Dove passa la linea divisoria? Se risaliamo nella lettura del capitolo, ci

rendiamo conto che gli *archaioi* includono anche Pericle. È sempre molto difficile definire il valore di “antico” in una definizione di ordine storico. È interessante che il testo di Aristotele dia appunto l’idea di un passaggio dall’antico al moderno. Sono quindi elencati come *béltistoi* Nicia, Tucidide e Teramene. In 28, 3 si parla di Nicia, il cui avversario è Cleone, e infine dei due avversari Teramene e Cleofonte. Sembra chiaro che gli *archaioi* includano i politici fino a Pericle *compreso*, ma anche che Pericle, pur essendo tra gli *epieikeis*, come tutti fino a lui, *non* sia espressamente fra i *béltistoi*: la collocazione cronologica lo salva dal confronto, che comincia solo dopo di lui.

In realtà Pericle costituisce un punto di passaggio: è l’ultimo dei politici “antichi” e il primo dei “nuovi”, e si confronta per un verso con Cimone, ma per un altro, e in una forma più radicale, con Tucidide di Melesia. La linea divisoria passa più o meno tra Pericle, da un lato, e Cleone dall’altro. Il quadro è abbastanza chiaro: Cleone è personaggio nuovo, nelle origini, nella professione, nei comportamenti. Un passo ulteriore si verifica con Cleofonte, perché allora i demagoghi cominciano ad avere atteggiamenti tracotanti e compiacenti nei confronti della massa, guardando agli interessi immediati: c’è un aggravamento ulteriore, che non è più soltanto di comportamenti personali, ma di linea politica, di ideologia, di scelte.

Ma Pericle e Cleone hanno pur qualcosa in comune: non c’è una proposta contro il diritto di proprietà in Pericle, ma non c’è mai stata neanche una proposta di Cleone, o dei demagoghi successivi, contro il diritto di proprietà. Essi non propongono ad esempio una redistribuzione delle terre né una abolizione dei debiti. È difficile quindi parlare di un partito-programma di Cleone e farne il rappresentante di una posizione avanzata, rivoluzionaria.

In sostanza, c’è assai poco, di quel che si imputa a Cleone, che non si possa attribuire a Pericle, in tema di iniziative politiche: la differenza è solo nei toni, nei gesti, nei comportamenti, nella misura. Tra Pericle e Cleone, la tradizione moderata, a parte la diversa origine, non può vedere in definitiva altro che una differenza di misura e di grado.

La posizione anticleonea, che si esprime nelle *Vespe* di Aristofane (422 a.C.), concerne la frequenza dell’uso del potere giudiziario. Ma era stato proprio Pericle ad accrescere la forza di richiamo, e perciò il potere, dei tribunali popolari. A Cleone si rimprovera anche l’abuso (umiliante e inefficace, nella propaganda di Aristofane) della concessione del *misthós*, un *misthós* di tre oboli rispetto ai due fissati da Pericle. Non passa, tra Pericle e Cleone, quella *bathytáte tomé*, quel «taglio profondissimo» che invece, per Plutarco (*Vita* 11, 3), passa tra Pericle e l’oligarchico Tucidide di Melesia. Il solco profondo passa tra un Pericle, un Cleone o un Cleofonte e, semmai, gli oligarchi. Pericle ha inventato il sistema, quello delle indennità dicastiche, rispetto al quale Cleone ha soltanto messo a disposizione più fondi, e usato toni più violenti. Occorre riflettere su questa differenza da due a tre oboli, perché questo è in fondo il rapporto sul quale si potrebbe essere tentati di misurare la differenza tra Pericle e Cleone, la funzione che essi hanno, nella storia della democrazia radicale di V secolo.

A Cleone si rimprovera d’altra parte il bellicismo, la guerra esasperata che egli via via riaccende, con fortunate spedizioni, come quella di Pilo-Sfacteria del 425. Il modo in cui Cleone tratta gli alleati è selvaggio, ma nella sostanza la sua logica è quella di Pericle. Cleone continua la politica bellicistica periclea, cambiandone solo il tono e il grado: non passa un solco incolmabile tra i due personaggi.

Del resto noi verifichiamo come il giudizio degli stessi avversari, su Pericle e Cleone, sia solo graduato in misura diversa. Basta leggere il cap. 27, 3 sg. della *Costituzione degli Ateniesi*, nel quale Aristotele ha già alcune bordate contro l’ambizione politica di Pericle: Pericle, non avendo del suo per fare il demagogo, per compiacere il popolo ed avere potere, comincia a distribuire ai cittadini i denari dello Stato; non segue la vecchia liberalità aristocratica (Cimone dava del suo!). Pericle, secondo questa visione, dà al popolo, in minima misura e in forma umiliante, ciò che al popolo già appartiene.

È Aristotele stesso a fornire il quadro di una differenza tra la democrazia del V e la democrazia del IV secolo: da Cleofonte, che è l’antagonista di Teramene, si registra un progressivo scadimento. Nel cap. 28 della *Costituzione degli Ateniesi* vengono esemplificati i due atteggiamenti del demagogo-tipo, a partire da Cleofonte: tracotante di carattere, egli ha però atteggiamenti adulatorii nei confronti del popolo. Cleofonte, un fabbricante di strumenti musicali, appartiene ai ceti

artigianali emergenti del V secolo; un precedente è rappresentato da Cleone, il conciapelli dagli atteggiamenti scomposti in assemblea (il dopo-Cleofonte è Iperbolo, fabbricante di lampade, di cui però Aristotele non fa menzione).

Come va spiegato invece il silenzio delle fonti sui demagoghi del IV secolo? Per un'analisi filologica è senz'altro utile il confronto tra il passo aristotelico e un passo parallelo dell'orazione *Sulla pace* di Isocrate (75). Isocrate non conserva specificamente nomi di demagoghi di IV secolo, mentre da Aristotele (*Cost. degli Ateniesi* 18, 3) si evince il nome del solo Callicrate, del demo di Peania, non altrimenti noto (di lui sappiamo che voleva aggiungere un terzo obolo alla diobelia offerta da Cleofonte). Agisce evidentemente, in Isocrate e in Aristotele, una diversa caratterizzazione sociologica dell'attività politica nel V e nel IV secolo. L'"anonimato" dei demagoghi di IV secolo va evidentemente di pari passo con il moltiplicarsi del personale politico, in massima parte composto di personaggi di minore statura, che per ciò stesso emergono meno, nel nuovo quadro politico ateniese.

Secondo Isocrate «la costituzione di allora era di tanto migliore di quella successiva, di quanto Aristide e Temistocle e Milziade erano uomini migliori di Iperbolo e Cleofonte e degli attuali oratori (*hoi ny'n demegoroûntes*)». Segue l'elogio del *dêmos* di allora, un *dêmos* non pieno di pigrizia, d'imbarazzo, di vane speranze, ma capace di vincere i nemici della Grecia. Un popolo dunque più agguerrito, quello del V secolo, rispetto al *dêmos* del IV. Qui c'è una continuità, dall'epoca post-periclea a "oggi", in base alla quale si può immaginare radicale la democrazia del IV secolo.

A Isocrate interessa stabilire un confronto tra il *dêmos* dell'epoca di Aristide, Temistocle, Milziade e quello dell'epoca di Iperbolo e Cleofonte. È evidente il parallelismo con *Athenaion politeia* 28, 4, ma in Aristotele c'è, in più, la cesura del 403. Il parallelismo è in questo: in Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 28, 4 Pericle sembra computato fra gli *archaioi*, ma non è ricordato espressamente come un *bêlistos* alla stregua di un Nicia, un Tucidide di Melesia, un Teramene (*beltion* forse sì, ma rispetto al "molto peggio" che sta per seguire, si direbbe sulla scorta di 28, 5). Pericle quindi resta in una specie di zona intermedia, di *no man's land*: punto di svolta, formato ancora sul versante buono, ma per tanti aspetti preludio al peggio che verrà dopo di lui, e solo dopo di lui. Queste "riserve" sono evidentemente da utilizzare, per un giudizio storico a tutto tondo sulla collocazione e il ruolo politico di Pericle stesso. In quel passo di Isocrate, Pericle è taciuto, fra i «migliori» politici dell'inizio del V secolo, e i «peggiori» della fine del V e del IV: anche per Isocrate, dunque, egli si colloca in una zona di rispettoso, ma certo non esaltante, silenzio.

Altro parallelo è in Teopompo, che ha dedicato un libro dei suoi *Philippiká*, il X, ai demagoghi di Atene. La lista che ne deriviamo include Temistocle, Cimone, Tucidide di Melesia, Pericle, Cleone, Iperbolo (Iperbolo era così screditato che parte della tradizione gli attribuiva un'origine frigia o lidia), Callicrate, Callistrato di Afidna, Eubulo. Riguardo a Cleone, vi è perfetta rispondenza tra ciò che dice Aristotele e ciò che riferisce la tradizione scolastica. Cleone è stato il primo che, tenendo pubblici discorsi, grida dalla tribuna e insulta, essendo un *thrasys*, uno «sfrontato» (cfr. Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 28, 3): sia la tradizione isocratea sia quella peripatetica formulano su di lui un giudizio nettamente negativo. Altro personaggio negativo è Iperbolo, del quale addirittura si dice che sia barbaro. Anche Teopompo, in realtà, fornisce un quadro più attento ai demagoghi del V che non del IV secolo, ma già cominciano ad emergere in lui nomi per il IV secolo. Il quadro che si ricava, sommando insieme Aristotele e Teopompo, è certamente quello di una presenza di grandi personalità nel V secolo, ma di personalità di minore levatura nel IV.

Il cambiamento di quella che chiamo la "struttura" del conflitto politico si verifica anche nel modo diverso in cui si consegue il potere politico, e perciò nella diversa densità numerica, e quindi collocazione relativa, dei *leaders* politici: alle coppie dei grandi rivali, che si susseguono, nella *Costituzione degli Ateniesi* (cap. 28), per gran parte del V secolo, segue la pletera, in parte anonima, dell'epoca successiva; dai grandi *demagogoi* del V secolo (Pericle appartiene a tale categoria per un giudizio di Tucidide, e per espressioni chiare di Teopompo o di Aristotele) si può dire, in senso lato, che si passi ai *rhêtores*, ai *demegoroûntes*, ai *politeuómenoi* (da intendere, quest'ultima definizione, in caso estremo, come «politicanti») del IV. In comune, fra i due secoli, c'è certo il ruolo della strategia, che tuttavia, come abbiamo visto nel IV capitolo, ha anche cambiato funzione, nel

passaggio dalla democrazia radicale del V secolo, alla democrazia, che ci siamo posti il problema di definire, del secolo successivo.

Si è già visto, attraverso la lettura dell'*Athenaion politeia* aristotelica, quale ruolo ricopra nel V secolo il termine *demagogs*, che nasce con una accezione neutrale, a indicare «colui che guida il popolo». Dalla democrazia dei *demagogs* del V secolo si passa dunque alla democrazia dei *rhétores* del IV. Il *rhétor*, per Hansen, è il proponente di cose (leggi, norme) alla assemblea o al consiglio, nei tribunali o di fronte al corpo dei *nomothetai*, sebbene la parola possa anche indicare chi sostiene o contrasta iniziative prese da altri. Quindi, iniziatori di proposte, o continuatori/oppositori di proposte altrui, nell'*ekklesia*, nella *boulé*, nei *dikastéria*. «Un'espressione sinonimica di *rhétor* – osserva Hansen²⁶ – è talvolta *ho politeuómenos*, vale a dire l'uomo che fa uso dei suoi diritti di cittadino». *Politeuesthai* può voler dire effettivamente «essere politicamente attivo, propositore/iniziatore, capo politico», ma significa innanzitutto «esercitare i diritti civili», e anche semplicemente, al grado zero potremmo dire, «avere diritti civili» (prima ancora di esercitarli). È dunque un verbo complesso, che non sempre ha un valore pregnante. Certo, di contro a *demagogs*, che tanto bene caratterizza i capi politici del V secolo, si va via via affermando, nel IV, il termine *rhétor*, e semmai la coppia *rhétores kai strategoi*.

Hansen richiama le funzioni civili degli *strategoí*: presiedono i tribunali nei casi che ricadono sotto le leggi militari o nelle dispute fra trierarchi; hanno inoltre il diritto di assistere alle riunioni della *boulé* e di rivolgersi ad essa senza una autorizzazione speciale. «L'importanza della carica dello *strategós* è dovuta al fatto che si tratta di una carica elettiva»²⁷. Secondo Hansen inoltre «*rhétores* e *strategoí* sono trattati separatamente nelle fonti, perché essi in effetti rappresentano due specie differenti di capi politici, benché non ci fosse nulla che impedisse al medesimo cittadino di esercitare entrambe le funzioni. E in effetti dopo il V secolo questo era il caso normale» [...] Ma «dopo la restaurazione democratica del 403/2 una spaccatura politica cominciò a verificarsi tra *rhétores* da una parte e *strategoí* dall'altra»²⁸.

9. Professionalizzazione della politica; concentrazione e diffusione del potere

Nel IV secolo si assiste dunque, innanzi tutto per il grande ruolo dell'oratoria, ma anche sotto altri aspetti, a una specializzazione della politica²⁹. È difficile parlarne come di un semplice regresso, per quanto se ne sia fortemente tentati: il V secolo è certo vitalissimo per i grandi scontri di idee e di principi, della cui ricchezza fa però un cospicuo investimento il IV secolo. Il V secolo conosce una tensione ideale maggiore nell'idea democratica, una più lacerante forza propulsiva; il IV conosce adattamenti, ma anche una capacità di espansione, che porta a una più vasta diffusione della forma democratica, pur se in una forma più blanda. La fecondità del modello greco, come recepito, consolidato, poi consegnato a Roma, si determina appunto nel IV secolo. La cultura greca del V secolo, in generale, è più viva e fervida, ma sembra che, per diventare bene comune, abbia avuto bisogno di un certo raffreddamento, che passa appunto attraverso la tecnicizzazione, la professionalizzazione del IV; lo stesso schema è da applicare, a mio avviso, alla storia politica, alla storia della democrazia, dove anche si verifica una professionalizzazione.

Hansen ricorda che le assemblee politiche erano dominate da figure come Eubulo, Demostene, Demade, Iperide, Licurgo, i quali non furono mai eletti alla strategia, e che unico uomo di Stato di vecchio stampo nel IV secolo fu Focione. Ma Hansen stesso chiarisce di non poter chiudere in una coppia precisa, *rhétores* e *strategoí*, la definizione degli uomini politici; emerge un'altra categoria di personaggi politici che ha un grande ruolo nel IV secolo, e anche questo va messo sul conto della specializzazione e professionalizzazione, propria dell'epoca: sono le nuove cariche finanziarie, che vengono rivestite con il sistema dell'elezione (e non per sorteggio) forse per quattro anni (il che costituisce una forzatura del principio democratico della rotazione annuale): il tesoriere dei fondi militari, i tesoriere che provvedono ai *theoriká*, il capo dell'amministrazione finanziaria (*ho epì tēi dioikēsei*). In quest'ultima carica è da ricordare Licurgo, l'oratore ateniese che tra il 338 e il 326 governò le finanze di Atene³⁰.

Tutto questo significa che la scienza delle finanze progredisce, nel pubblico come nel privato, nel

sensò che l'idea del guadagno, dell'organizzazione del sistema del profitto, dell'iniziativa, dell'imprenditoria si fa strada. Grande sviluppo, quindi, in primo luogo dell'economia privata, che però alimenta anche l'economia pubblica. Certamente è un'economia più complessa, quella del IV secolo, e non è un caso che testi teorici o epigrafici di questo periodo mostrino una consapevolezza dei fatti economici notevolmente maggiore che nel V secolo. Tutto, a suo modo, evolve: dall'idea stessa di investimento, di profitto, allo sviluppo delle tecniche bancarie. Tutto viene trattato adottando le idee di capitale e di interesse (*tò kephálaion, ho tókos*). Certo è che, sul piano della specializzazione, dello sforzo intellettuale, della promozione di una *téchne*, un'arte – l'arte del far denaro, la «crematistica» – queste novità rappresentano un passo avanti, una capacità in più, anche se questo comporta molti aspetti negativi; in ogni caso, anche sul piano intellettuale, si verifica una tendenza alla specializzazione.

Il IV secolo testimonia l'investimento e l'arricchimento di un precedente sforzo intellettuale straordinario, probabilmente unico nella storia del mondo, ma unico certamente nella storia della Grecia classica: concluso il grande sforzo creativo, tutto subisce un processo di tecnicizzazione.

La professionalizzazione avanza perciò anche nella politica, sia come affermazione della categoria dei *rhétores*, sia come specializzazione dei compiti degli *strategoí*, con una certa tendenza – da non estremizzare – alla separazione fra i due ruoli. Le attività si specializzano, si creano «codici» di esperienze e di comportamenti, si creano finalità che tendono a distinguersi e separarsi l'una dall'altra.

Secondo Hansen, nel IV secolo si assiste a una certa concentrazione del potere:

«Tale concentrazione può essere vista nel caso dei generali, i quali tenevano ad essere rieletti, e in quello dei *rhétores*, che proponevano in assemblea una mozione dopo l'altra. Il generale più popolare del IV secolo fu Focione, il quale ebbe il suo incarico di generale non meno di quarantacinque volte. Ma una persona molto meno importante, Filocle di Eroiadai, fu eletto più di dieci volte, il che implica che la frequente elezione era del tutto comune»³¹.

Hansen usa l'espressione «c'erano meno di 100 *leaders* politici»³²: se pensiamo all'estensione del corpo civico di Atene, che nel IV secolo sarà stato di circa 30/40.000 unità, ci rendiamo conto che «un po' meno di un centinaio» di uomini politici è in realtà una quantità significativa. Il quadro è meno contraddittorio di quel che può sembrare. Il potere politico è alquanto diffuso, le grandi famiglie di un tempo hanno un ruolo minore, c'è un minor numero di grandi personaggi: viceversa, personaggi medi, comuni – l'eroe della democrazia è sempre l'uomo comune – sono più presenti.

Da un punto di vista istituzionale e di distribuzione del potere, non credo si possa parlare di un vero declino della democrazia.

La cosa va in qualche modo confrontata con un altro dato statistico – questo più sicuro del precedente –, che Hansen produce in uno studio del 1989³³: si conoscono i nomi di quasi 400 tra oratori e generali del IV secolo. Hansen parla di concentrazione del potere e però ricorda 400 tra *rhétores* e *strategoí*, nomi raccolti dalle fonti più disparate, e destinati, semmai, a crescere. Ma di quale origine erano questi personaggi? «Di questi 400, più che 100 sono attestati come persone sottoposte a liturgia o parenti di persone che si sottopongono a una liturgia»³⁴. C'era certamente una qualche correlazione tra benessere e *leadership* politica. Le cose non stanno invece così dal punto di vista sociale, in quanto troviamo nel V secolo un gran numero di politici che provengono dall'aristocrazia, in senso lato, mentre nel IV un gran numero di politici è di minore livello sociale.

Non sembra dunque così esiguo, rispetto a cifre basse di cittadini, un numero di quattrocento tra *rhétores* e *strategoí* (1:100, se si pensa a 40.000 cittadini, ma il rapporto è ancora più «favorevole», se si accettano cifre più basse). Naturalmente i 400 sono da distribuire fra tre o quattro generazioni, quindi da rapportare ad almeno 70-80.000 individui: ma se questo calcolo ne limita il valore, la casualità della documentazione di 400 nomi, in compenso, torna ad aumentarlo.

Ciò che invece si verifica con sicurezza è il minor ruolo delle grandi famiglie. In effetti, grandi *leaders* di origine aristocratica – per esempio Licurgo – sono rari nel IV secolo: complessivamente, c'è un minor tasso di sangue aristocratico nelle vene dei grandi politici del secolo. La situazione è in un certo senso – e anticipo le conclusioni – «a forbice»: da un lato ceti emergenti, che si fanno

sentire in politica, dall'altro minore presenza di aristocratici. Ciò significa che il potere politico è diffuso e non concentrato nelle mani di pochi: c'è stato un "ricambio" sociale, ma anche uno sviluppo economico, che ha fatto sì che nella democrazia di IV secolo esercitassero ruoli importanti molti abbienti ed emergenti.

10. La struttura del conflitto politico nel IV secolo

La teoria di una forte concentrazione del potere nel IV secolo è dunque da attenuare. Certamente ci sono nel IV secolo politici che arricchiscono, come ci sono ricchi che prendono parte alla vita politica, ma il quadro non è più quello delle grandi famiglie né delle grandi personalità. La democrazia di IV secolo è "anonima", popolata di personaggi minori, visti dalla letteratura di IV secolo come esempi di scadimento rispetto al passato. Nel momento in cui critica i nuovi politici, la cultura moderata del secolo rivela un tratto aristocratico, che la contrappone anche alla democrazia dell'epoca; questa democrazia non risulta però veramente elitaria nella formazione dei ceti dirigenti.

In realtà è la struttura del conflitto politico che cambia, mentre si consolida l'aspetto istituzionale. Sotto il profilo sociologico, nuovi ceti emergenti, in crescita innanzi tutto economica, vengono al potere. Le istituzioni dopo Pericle non regrediscono – non regrediscono di molto, quantomeno –, anche se di volta in volta, nel 411 e nel 404, c'è il tentativo di eliminare il sistema dei *misthoi*. Le istituzioni più caratteristiche della democrazia radicale, i tribunali, continuano a vivere, si radicano e non è un caso che il IV sia il secolo dell'oratoria.

Si è già detto come, a un primo periodo, nel quale si fronteggiano due grandi partiti, faccia seguito, alla fine del V secolo – dopo l'abbattimento del potere dei Trenta tiranni – un periodo che vede emergere, accanto ai due gruppi sociali distinti e contrapposti, una classe media, che è larga e che addirittura soffonde di sue idee – in primo luogo quella della *pátrios politeia* – le ali estreme. In questo senso, la democrazia del IV secolo è moderata. Se invece intendiamo per democrazia "moderata" un ritorno indietro, rispetto a livelli acquisiti di partecipazione a diritti e istituzioni, la tesi non regge del tutto. Quello che cambia nel IV secolo rispetto al V è il "clima" politico, se può servire questa definizione impressionistica, meteorologica; ci sono meno contrapposizioni radicali, comincia ad emergere l'idea di una costituzione media, di un terzo e mediano schieramento politico.

Dunque, continuità nelle istituzioni, di cui alcune addirittura si radicano e si diffondono; evoluzione sul piano sociale, in quanto si perde, o diminuisce, il ruolo delle grandi famiglie aristocratiche. Emergono nuovi ceti, il tono della lotta politica è meno caldo. E la cultura di IV secolo è fondamentalmente moderata.

Si afferma proprio in questi anni un'idea destinata a un'eredità storica considerevole, in Grecia, a Roma e persino in epoca moderna: è l'idea di *homónoia*, «concordia». È un fenomeno che s'intravede dal 403 in poi. I filosofi non hanno conosciuto rimozioni, conflitti, ostilità radicali (tranne Aristotele, ma per il suo pro-macedonismo) *ad Atene*; qui hanno vissuto tranquillamente, hanno anzi esercitato un alto magistero intellettuale e politico, evidentemente in una fondamentale compatibilità con quella che era la democrazia del secolo. C'erano state molte più lacerazioni nella democrazia di V secolo, se si considera il caso, per esempio, di un Anassagora di Clazomene, accusato di empietà: è proprio la struttura del conflitto politico che nel V secolo è di più aspra contrapposizione.

Nel IV secolo verifichiamo un assestarsi delle varie parti sociali in ruoli diversi; anche questa sembra una caratteristica dell'epoca. Continuo complessivamente ad aderire all'idea che si tratti di una forma moderata, in cui il *divario* tra ceti abbienti e meno abbienti aumenta, ma il *conflitto* tutto sommato diminuisce. Una situazione "a forbice" di questo tipo è possibile solo se ciascuna delle parti sociali si rassegna al ruolo che via via le è riconosciuto.

Credo che questo sia non l'esito di una sorta di complotto, ma il modo di assestarsi complessivo delle varie parti. Al livello, più modesto, dell'esercizio dell'attività giudiziaria o delle magistrature minori (ma tali solo fino a un certo punto, perché in pratica interferiscono con molti aspetti della vita dei cittadini), abbiamo un sistema di sorteggio che è la prova di un potere alquanto diffuso. Le alte cariche politico-militari o quelle con competenze finanziarie di grande rilievo – lo si può

verificare sia attraverso il modo di elezione sia attraverso notizie prosopografiche – spettano ai ceti più abbienti. *Strategoí* e *rhétōres* sono gli elementi-chiave della democrazia del IV secolo³⁵. Si passa dal regime dei *demagōgoí* del V secolo, che vede affiorare ceti nuovi, artigianali, che la politica periclea e postpericlea ha in qualche modo valorizzato, a una democrazia in cui i personaggi principali sono gli *strategoí*, sempre più professionalizzati nelle loro funzioni, così come professionale è il ruolo dei *rhétōres*, perché il *rhétor* ha una formazione scolastica, oltre che politica, che gli permette di esercitare la sua funzione in assemblea.

Quindi, non possiamo valutare il carattere della democrazia del IV secolo sulla sola base della persistenza o meno dei *misthoí*. Le indennità rappresentano un'istituzione del V secolo che continua, e per certi aspetti si diffonde persino, nel IV (si pensi ai *theoriká*, che hanno una natura molto diversa da quella del *misthòs heliastikós* e dello stesso *misthòs ekklesiastikós*). Ciò può dare ad Aristotele l'impressione che vi sia un dilatarsi del ruolo del *dēmos*. Questo è vero per l'amministrazione della giustizia; ai livelli più alti invece si lascia corso ai ceti più abbienti e alla professionalizzazione.

Il risultato di questa distribuzione di ruoli, e quindi di un accordo sociale complessivo, è il cambiamento del rapporto cultura-politica. Da una parte questo rapporto è meno direttamente conflittuale, ma dall'altra, essendoci nell'ambito della politica quotidiana una minore attrattiva per i ceti più abbienti e socialmente più elevati, si verifica anche un allontanarsi della cultura da una forma politica, che viene sentita sempre più carica di spirito demagogico. Anche per questo aspetto, più divario e meno conflitto.

11. Indennità e sussidi: aspetti assistenziali della politica democratica tra V e IV secolo

In generale, l'osservazione di Aristotele sull'aumento dei poteri del popolo è direttamente collegata alla forza del popolo nei *dikastéria*, questione su cui si innesta la polemica antidemocratica sul nuovo, formidabile potere politico dei tribunali. Questo dunque ci porta diritto al problema degli aspetti assistenziali della democrazia del IV secolo, e quindi in primo luogo al tema delle indennità (*misthoí*) per l'esercizio di funzioni pubbliche. Una prima domanda da porre è se ci siano nel IV secolo, come nel V, i *misthoí*, o se, in seguito ai colpi di mano oligarchici del V secolo, le magistrature siano ormai diventate nel IV secolo *ámisthoí*. Ovviamente, se le magistrature fossero non remunerate, la democrazia sarebbe da considerare più moderata. Ma la tesi dell'abolizione dei *misthoí* si fonda su argomenti piuttosto deboli³⁶.

Altra questione è se i *misthoí*, posto che continuino ad essere erogati nel IV secolo, siano una consistente risposta al bisogno, cioè rappresentino una paga sufficiente. Nel IV secolo si assiste, da una parte, all'accentuarsi del pauperismo, dall'altro al fenomeno, apparentemente contrario, dello sviluppo economico, anzi delle *tecniche* economiche: attività bancarie, investimenti, imprese e così via. L'impressione è che non ci sia una povertà generalizzata, ma piuttosto una maggiore lacerazione nel tessuto sociale, un maggior divario fra i ricchi, che vi sono in quantità cospicua e forse crescono di numero, e i poveri. Questo schema si può applicare anche al caso delle indennità. Il *dikastés* continua ad essere pagato, ma la paga non è particolarmente elevata, la risposta al bisogno è modesta³⁷. Si ha una sorta di divaricazione, di polarizzazione, per cui da un lato le forme assistenziali non vengono meno, e alle funzioni istituzionali più "quotidiane" accedono con frequenza gli elementi meno abbienti, dall'altra parte alle cariche più elevate accedono di preferenza esponenti dei ceti più abbienti. Quello che nel V secolo è più «raccordato», raccolto, appare nel IV secolo, senza che vi siano necessariamente conflitti aperti, più divaricato. La politica assume sempre più un aspetto "professionale", ma al tempo stesso resiste un "tappeto", un livello più basso in cui continua la presenza del *dēmos* e l'assistenza. Nel V secolo c'è invece maggiore partecipazione diretta, maggiore tensione ideale e perciò anche una situazione globalmente più conflittuale. La democrazia ha allora una maggiore forza propulsiva; nel IV secolo, certo, mostra una maggiore forza espansiva, perché la propulsione è piuttosto espansione di superficie.

Diventa a questo punto urgente il confronto tra i *misthoí* («indennità») e i *theoriká*, per una valutazione della qualità dell'intervento assistenziale dello Stato tra V e IV secolo. In generale, si

può dire che entrambi gli istituti siano di tipo assistenziale e come tali siano sentiti dagli autori antichi; e tuttavia la storia degli uni e degli altri, i contesti in cui nascono, le finalità cui sono intesi, li fanno diversi.

Il *theorikón*, che alla lettera significa erogazione per gli spettacoli, è menzionato nel cap. 43, 1 della *Costituzione degli Ateniesi*:

«Le magistrature addette all'ordinaria amministrazione le assegnano tutte a sorte, a parte il tesoriere addetto ai fondi militari e quelli addetti al *theorikón*; inoltre il curatore delle sorgenti; queste magistrature le eleggono per alzata di mano e gli eletti governano dalle Panatenee alle Panatenee. Eleggono per alzata di mano anche tutte le cariche di guerra».

«Dalle Panatenee alle Panatenee» è un'espressione che non si sa bene se significhi «da un anno all'altro», magari con qualche lieve differenza rispetto all'anno arcontale, o se invece significhi «da una ricorrenza di grandi Panatenee alla successiva», se cioè la durata di queste cariche, così piene di responsabilità, sia annuale o invece quadriennale. La cosa ha una certa importanza. In una democrazia di sorteggio e di rotazione come quella ateniese, è ovvio che la presenza di una carica quadriennale muterebbe il quadro delle cose e darebbe un aspetto di stabilità e un significato, e forse anche un potere, particolare a queste magistrature. In ogni caso Aristotele conosce l'esistenza di addetti al *theorikón* e li affianca nella sua elencazione al tesoriere che sovrintende ai fondi militari.

Qui vediamo profilata una polarità, una dicotomia che attraversa in effetti la storia del IV secolo: *theoriká-stratíotiká*. La grande alternativa che si apre, riguardo all'uso dei residui di bilancio, è quella fra destinazione militare e destinazione, in senso lato, assistenziale. Ma bisogna vedere di che tipo di assistenza si tratti. *Theoría* fa pensare ovviamente agli spettacoli teatrali, ma non è l'unica interpretazione possibile; *theoría* è anche l'assistere a processioni, a feste; e i *theoroi* erano coloro che venivano inviati ad assistere e partecipare a processioni e riti religiosi importanti. Bisogna dunque verificare fino a che punto si tratti di una spettacolarità teatrale e fino a che punto si tratti di feste o, meglio, di una spettacolarità rituale e festiva.

Tutto il IV secolo è dunque attraversato dal dibattito sulle forme assistenziali, che vede soprattutto l'opposizione *theoriká-stratíotiká*. Aristotele menziona insieme le due casse; egli conosce, nel 325 ca., un collegio – sembrerebbe – di addetti all'amministrazione del *theorikón*. Dobbiamo chiederci come si arrivi all'idea di una distribuzione di un soldo di tipo puramente assistenziale. Nel cap. 62 della *Costituzione degli Ateniesi*, sulle *místhophoríai*, non è menzionato il *theorikón*, che a rigore non è neppure un *místhós*: è in qualche modo da ricollegare al sistema delle indennità, ma è anche linguisticamente dissimile (il plurale, per lo più usato nelle fonti, sottintende di volta in volta *chrémata*, o *lémmata*, o simili). Il *theorikón* è in ogni caso ricordato da Aristotele in 43, 1, là dove si parla delle cariche elette per alzata di mano. Si tratta di una forma di indennità diversa dai *místhoi*, che sono erogati per l'esercizio di *archai* o di funzioni giudiziarie.

Certo, tenuto conto del carattere politico del teatro classico, si può obiettare che anche il *theorikón* premia un'attività "politica": e tuttavia non è chi non veda, già nell'antichità, che altro è svolgere la funzione, gravosa (pur se gratificante) e piena di responsabilità, del giudicare, altro è l'esercitare una magistratura, o, più nettamente ancora, partecipare a un rito, per pubblico e collettivo che sia, quale uno spettacolo teatrale, o una festosa processione, o gare connesse.

Nella storia della città antica ricorrono varie forme di distribuzione di denaro, forme assistenziali. Un passo importante è il cap. 22, 7 della *Costituzione degli Ateniesi*, ove si parla della creazione della flotta da parte di Temistocle, in seguito alla scoperta di un nuovo filone argentifero nel Laurion. Si discute allora se fare una distribuzione tra i cittadini o invece destinare i fondi *extra*, gli avanzi di bilancio, ad altre funzioni, per esempio alla guerra. Questa premessa va collocata nel 482/1³⁸. Dice Aristotele, al cap. 22, 7:

«Nell'anno terzo dopo le vicende descritte [cioè dopo l'ostracismo di Santippo, che io daterei al 484/3: dunque, nel 482/1], sotto l'arconte Nicodemo, come furono scoperte le miniere di Maronea e la città ebbe un *surplus* di 100 talenti dai lavori di sfruttamento delle miniere, mentre alcuni consigliavano di distribuire l'argento al popolo, Temistocle si oppose, non dicendo a che fine e in che modo si sarebbe servito di quel denaro, ma ordinando di prestarlo ai più ricchi fra gli Ateniesi nella misura di 1 talento per ciascuno, a patto

che, se la spesa, come eseguita, fosse piaciuta, andasse a carico della città, altrimenti questa riprendesse il denaro da coloro che lo avevano avuto in prestito. Avendo ottenuto il denaro a queste condizioni, costruì una flotta di 100 triremi, ognuno dei 100 allestendone una; ed è con queste triremi che combatterono a Salamina contro i barbari; e in questo periodo fu ostracizzato Aristide figlio di Lisimaco».

In sostanza, Temistocle attiva delle qualità imprenditoriali, perché i privati con un talento costruiscano ciascuno una trireme, per formare una flotta di 100 unità. Temistocle, che rappresenta la parte democratica, fa opposizione all'ipotesi di una gratuita regalia. La democrazia di V secolo è una democrazia bellicista, e un gratuito donativo alla popolazione non viene considerato come un tratto veramente democratico, semmai come una forma di largizione generosa ma umiliante (quale di solito pratica semmai il clientelismo aristocratico). In questo tipo di democrazia l'aspetto bellicistico e "nazionalistico" coesiste comunque con una ispirazione filopopolare, nel senso che i vantaggi dell'impero devono tornare al popolo, avere cioè una "ricaduta sociale".

Nella democrazia del IV secolo la struttura del conflitto interno è cambiata: la parte più conservatrice, quella che passa, sul terreno delle definizioni, come antidemocratica, o meno democratica, ha un'attitudine pacifista; sviluppa i traffici, l'*emporìa*; Eubulo ne è il personaggio centrale. E il suo illustre antagonista (divenuto tale dopo esserne stato seguace), Demostene, sembra incarnare, in pieno IV secolo, il democratico di vecchio stampo, perché bellicista e "nazionalista".

La democrazia del V secolo tende certo all'impero, ed è incline alle guerre. Lo stesso Aristide, in questo periodo, aderisce alla mentalità dell'impero, con l'istituzione, o almeno la determinazione, del *phóros*, il «tributo», degli alleati. Sul tema dell'impero sono allora tutti fondamentalmente d'accordo, anche se Temistocle è certo il più attivo; egli rappresenta, anche secondo Aristotele, la parte democratica, ed è contro la generosa largizione, è per un uso militare del *surplus*, anche se si tratta di un uso militare complesso, che passa attraverso la messa a frutto dell'imprenditorialità privata per la destinazione delle nuove entrate. Una significativa mistione, un funzionale intreccio, di privato e pubblico, quasi all'inizio della storia della democrazia.

C'è moltissimo dietro questo episodio: esso significa l'inizio della mentalità imprenditoriale, il rapporto tra il pubblico e il privato, che presta la sua opera per un fine determinato. Non c'è l'immediatezza che avrebbe un Temistocle democratico che desse *sic et simpliciter* il denaro ai poveri. È una situazione più complessa: lo stato affida il denaro ai ricchi, i quali costruiranno una flotta che darà un impero e consentirà di «alimentare» la democrazia, i ceti poveri, ma non attraverso forme di elargizione troppo simili a quelle dell'umiliante clientelismo aristocratico, bensì attraverso lo stimolo all'esercizio di funzioni politiche, che, come ben sappiamo, nella città antica culminano nella funzione militare. È un lungo giro: l'impero significa una spirale, che porta all'incremento delle entrate e a un rafforzarsi del sistema, sotto l'aspetto militare, in virtù dell'accrescimento economico, che torna a vantaggio di quei ceti poveri che, a loro volta, in assemblea sostengono questa politica. Senza questi elementi non ci rendiamo conto di cosa sia la democrazia del V secolo, e dello sviluppo pacifista e conservatore nel IV, quando di nuovo per la guerra è la corrente democratica, o quella che si proclama tale.

Il primo momento della storia del *theorikón* coincide di fatto dunque, a ben riflettere, con la discussione sulla gestione del *surplus* di entrate che derivano dallo sfruttamento delle miniere d'argento del Laurion al tempo di Temistocle: distribuirle fra i cittadini, oppure legarle a un progetto di conquista, che all'inizio è di difesa; l'impero navale ateniese nasce infatti come sviluppo positivo di una prima esigenza di difesa contro i Persiani, come prosecuzione della lega ellenica.

Al fondo, la democrazia per sua natura non può che aspirare alla pace, perché mette al centro l'uomo comune, un eroe anti-eroe, ed esalta il valore della *quotidianità* – questo è chiarissimo in Pericle –, una normalità quotidiana, che, come tale, porta, o dovrebbe portare, alla pace. Ma le cose nella realtà non sono così semplici, e la vocazione culturale della democrazia ateniese alla pace è smentita da esigenze e da ragioni che ricorrono sempre, con il risultato che si afferma invece il principio opposto: la difesa contro il barbaro, con una struttura, quella dell'impero navale, che si continuava a tenere in piedi anche per l'interesse di Atene. L'impero così si afferma ed amplia, porta vantaggi economici ad Atene, permette una politica economica di opere pubbliche e, altro elemento della costruzione periclea, lo sviluppo del sistema delle indennità: anche se non tutti gli

studiosi moderni valutano nella stessa misura il rapporto di causa ed effetto tra organizzazione finanziaria dell'impero navale e politica delle indennità nell'Atene del V secolo.

Comunque, sull'avvio della politica dei *misthoi* sono fondamentali, ancora, alcuni capitoli della *Costituzione degli Ateniesi*, a cominciare dal 24. In primo piano è la figura di Aristide, personaggio che ha avuto una singolare sorte nella letteratura politica: è l'emblema del «giusto», anche e soprattutto nei confronti degli alleati, ma ha anche avuto nemici acerrimi in autori di formazione peripatetica, che ne hanno enfatizzato gli atteggiamenti demagogici. Già per Aristotele egli avrebbe suggerito, e perciò di fatto fondato, il sistema delle indennità. Nel capitolo citato, il filosofo illustra il sistema ateniese di redistribuzione della ricchezza, che passa attraverso lo sfruttamento degli alleati: dopo i successi sui Persiani, è Aristide a consigliare di puntare decisamente all'egemonia e di lasciare i campi, per abitare in città. Questa è l'immagine che di Aristide ci offre Aristotele, che lo «demagogizza», come del resto fa in generale la tradizione peripatetica, riservando stilette al personaggio: questi rappresenta, nella concezione di Aristotele, il politico che promuove da un lato l'assistenzialismo, dall'altro l'inurbamento, fissando il tributo della lega, il *phóros*, anche se lo fa in maniera equa, cioè probabilmente in base all'ampiezza del territorio di ciascuna città, in questo ricalcando il modello persiano di esazione del tributo dalle città dell'Asia Minore.

Aristide propone di abbandonare le campagne e di inurbarsi: tutti avrebbero avuto così la *trophé*, il «mantenimento», parola che suona da neutrale a quasi offensiva. Ne nascono comportamenti che la rappresentazione conservatrice della democrazia del V secolo sente come parassitari.

Nel cap. 62, 2 della *Costituzione* Aristotele mostra il funzionamento del sistema delle indennità nel IV secolo: «Innanzi tutto il *dēmos* riceve un *misthōs*. Per tutte le altre *ekklesiai* riceve una dracma, ma per quella principale, 9 oboli [1 1/2 dracma]; poi, i *dikastēria* ricevono 3 oboli». Come si vede, i *dikastēria* si attestano subito a un livello più basso. «Nella *boulē* riscuotono 5 oboli; ai pritani si aggiunge 1 obolo per il vitto. Per il vitto, gli arconti prendono 4 oboli ciascuno, 1 dracma al giorno la prende l'arconte designato per Salamina. Poi nel pritaneo pranzano gli atleti nel mese Ecatombeone, quando ci sono le feste Panatenee, cominciando dal giorno 4 della prima parte del mese. Inoltre gli anfizioni che vanno a Delo prendono 1 dracma al giorno da Delo, e la prendono per i pasti anche quelle magistrature che vanno a Samo, o a Sciro, o a Lemno, o a Imbro».

Le indennità, dunque, continuano. Si tratta di cifre piuttosto modeste, se si pensa che alla fine del IV secolo un salario normale quotidiano si aggira su 1 1/2 dracma; d'altra parte, queste indennità non premiano un lavoro «produttivo», ma soltanto una funzione civica. Non viene meno la caratteristica democratica in queste erogazioni: il fatto che siano indennità esigue, è nello spirito della democrazia, che non si può permettere *misthoi* troppo alti.

12. Tradizioni sulla storia del «*theorikón*»

Nel 425, dopo Pericle, si registra un incremento del *misthōs dikastikós*. Ma un passo di Plutarco attribuisce a Pericle anche l'introduzione del *theorikón*³⁹. La notizia sembrerebbe smentita dalla concezione stessa che Pericle ha dell'assistenza, oltre che da varie testimonianze sull'origine del *theorikón* in epoca *post-periclea*. Plutarco indica anche il nome dell'ispiratore di Pericle in queste decisioni: Damonide del demo di Ea; e cita per questo Aristotele (*Cost. degli Ateniesi* 27, 4), che tuttavia qui si riferisce al *misthōs dikastikós* e non ai *theoriká*.

La storia delle distribuzioni di denaro pubblico attraversa dunque le vicende di molti personaggi politici del V e del IV secolo: da Temistocle, che propone un uso militare, ma anche di investimento, del *surplus* derivante dalla scoperta di nuove miniere al Laurion, a Pericle, al quale del resto alcune fonti attribuiscono l'istituzione anche del *misthōs ekklesiastikós*, oltre che del *theorikón*, fino a Cleofonte, il demagogo «liutaio» dell'ultima fase della guerra del Peloponneso che, secondo quanto dice Aristotele, avrebbe istituito la diobelia (si pone il problema se la diobelia sia la stessa cosa del *theorikón*), e ad Agirrio⁴⁰: sappiamo per certo che costui fu il suggeritore dell'introduzione del *misthōs ekklesiastikós*, pari dapprima a un obolo, in seguito, per la proposta di un tal Eraclide di Clazomene, portato a due oboli, infine, su proposta dello stesso Agirrio, elevato a

tre. Agirio opera nel periodo successivo ai Trenta tiranni, in un periodo in cui il potere popolare si va già spostando di fatto dall'attività assembleare nella direzione dell'attività giudiziaria.

Di Callicrate sappiamo pochissimo: prima promette di aumentare il *theorikón*, poi invece lo abolisce. Con Eubulo, rappresentante del partito pacifista che contrasta Demostene, il *theorikón* sembra comunque aver raggiunto il culmine. Continuamente intrecciata con la storia del *theorikón* è la figura di Demostene, che propone che i fondi per gli spettacoli siano destinati allo *stratitotikón*. Pare che effettivamente all'origine il *theorikón* sia nato da una trasformazione dello *stratitotikón*: il che sarebbe in linea col momento "temistocleo" dell'uso del *surplus* di bilancio.

Per quel che riguarda Pericle, nel cap. 27 della *Costituzione degli Ateniesi* Aristotele lo contrappone a Cimone. Già più volte in precedenza si è osservato come Cimone sia il simbolo della magnanimità e della munificenza aristocratica di contro alla generosità democratica⁴¹; vale ora la pena vedere come si siano sovrapposte queste due forme di assistenza e che tipo di storia abbiano. Aristotele mette subito in gioco la corruttabilità dei giudici che ricevono il *misthós*. Il ragionamento di Aristotele regge fino a un certo punto, perché proprio l'essere pagati era un contrappeso alla possibilità di corruzione: ma per Aristotele la *misthophoría* dicastica, il soldo per i giudici, induce gente di scarsa condizione economica a prestare un servizio civico, e poiché si tratta di persone «qualunque» (*tychóntes*), non *epieikeís* («a modo»), sono corruttabili. Ci sono due elementi nell'immagine che Aristotele trasmette: l'istituzione del soldo favorisce l'interesse dei poveri per i tribunali; la povertà induce alla corruzione.

In un passo successivo (cap. 41, 2), tuttavia, Aristotele afferma che è più facile corrompere i pochi che non i molti. È un altro elemento della polemica di Aristotele contro la democrazia; il suo pensiero in sostanza è che quelli del popolo sono corruttabili, ma che sarebbe necessario troppo denaro per comprarli: ricostruito nel suo insieme, un giudizio negativo.

Riguardo a Pericle, Aristotele non parla di *theoriká*, bensì di *misthophoría*; e che Pericle abbia per Aristotele istituito i *theoriká*, sembrerebbe escluso, perché qualche rigo più avanti vediamo connesso con il più tardo Cleofonte l'istituto della diobelia, che a molti, e verosimilmente, pare da identificare col *theorikón*.

Parallelamente ad Aristotele va letto il passo di Plutarco, *Pericle* 9, 1:

«Poiché Tucide descrive la linea politica di Pericle come 'in qualche modo' aristocratica, a parole democrazia, nei fatti il governo del primo uomo, e molti altri dicono che per la prima volta da lui il popolo fu indotto all'acquisizione di terreni, *klêroi* [lotti di terreni affidati a coloni], e ai *theoriká*, e alla riscossione dei *misthoí*, essendo stato abituato male, e divenuto spendaccione e impunito, a seguito della politica di allora, in luogo di morigerato e lavoratore che era, si veda dai fatti stessi la ragione di questo cambiamento. [...] Allora, avendo lasciato andare le briglie al popolo, Pericle faceva una politica in suo favore, sforzandosi di far sì che in città ci fosse sempre una bella adunata festiva o un banchetto o una processione, e intrattenendo la città con piaceri non estranei alle muse».

È un quadro che si può in qualche misura avvicinare a Tucide, II 38, ove Pericle ricorda come gli Ateniesi abbiano saputo procurarsi, accanto al lavoro, anche le feste, come soste dal lavoro. È una rappresentazione della festa, che ha fatto parlare di un certo «laicismo» di Pericle⁴², in quanto egli mostra qui interesse più all'aspetto sociale, che a quello squisitamente religioso: il suo discorso è costruito sull'idea del «lavorare per arricchire e poi riposarsi al momento opportuno». In questo quadro pericleo può rientrare anche l'idea di una largizione generosa di denaro per partecipare agli spettacoli (non solo teatrali, ma anche di tutto ciò che è spettacolare nelle manifestazioni religiose)? Appartiene alla mentalità periclea il creare un sussidio per la festa, visto che egli dà spazio al riposo festivo? Che egli abbia istituito il *misthós heliastikós*, non c'è dubbio; che abbia anche istituito il *theorikón* è qualcosa che non ricaviamo con sicurezza. Si ha la sensazione che queste due forme di intervento statale appartengano a concezioni diverse. In Pericle sembra esserci un nesso molto forte tra prestazione civica e soldo dicastico o buletico. Questo punto non sembra smentito dal discorso pronunciato da Pericle in Tucide.

Plutarco è su un altro piano; ritiene Pericle capace di inventare occasioni di svago, di banchetto, di processione, di spettacolarità culturale, e sembra creare intorno a lui il quadro di una società «edonistica». Egli però sottolinea che si tratta di *ouk ámousoi hedonái*, cioè di piaceri non privi di

eleganza, di valore culturale, allude con ciò agli aspetti di miglioramento intellettuale insiti nell'«edonismo» pericleo (*Vita* 11, 4); e il tema della *hedonè* è significativamente ripreso da Plutarco a 12, 1 (*hò dè pleisten hedonèn taïs Athénais kai kósmon énenke*).

Pericle ha in effetti una nozione positiva della festa, sentita come diritto al riposo dalle fatiche, esteso a tutti: ma il *theorikón*, per quanto civica sia la funzione dell'assistere a spettacoli teatrali, è certamente meno remunerazione (rispetto, per es., alla paga elastica) e più sussidio. Altro, dunque, è proclamare il principio del diritto alla festa, altro è dirigere i residui del bilancio statale a incoraggiare la partecipazione alle feste (processioni, spettacoli culturali, o anche spettacoli teatrali, svaghi connessi), altro ancora è destinare i fondi pubblici a premio per l'esercizio di funzioni politiche, o militari, mediante specifiche indennità.

Il discorso pericleo in Tuciddide (II 37 sgg.) tratta del modo di compensare la fatica del lavoro con una serie di aspetti edonistici, ma da godere «nel quadro» della città, all'interno della cultura cittadina, e senza che questo comporti necessariamente l'istituzione di un fondo-divertimenti non vincolato all'esercizio di diritti civici. Siamo in sostanza portati a dare importanza all'affermazione di Aristotele (*Cost. degli Ateniesi* 28, 3) riguardante Cleofonte, secondo cui, lo abbiamo già visto, «Cleofonte fu il primo a fornire la diobelia. Per qualche tempo la diede, dopo di che la eliminò Callicrate di Peania, che pure aveva promesso che avrebbe aggiunto un terzo obolo. Il risultato fu che tutti e due furono condannati a morte: infatti il popolo, anche se si riesce a ingannarlo, ha poi l'abitudine di odiare quelli che lo hanno spinto a fare cose non buone». Con l'idea del *theorikón* sembrerebbe specialmente connessa la nozione della *diobelia*, una erogazione che consiste nei caratteristici *due* oboli. È un elemento importante di distinzione della *diobelia* dal *misthòs dikastikós*, che nasce come erogazione di due oboli, per poi diventare con Cleone di *tre* oboli⁴³. Si direbbe un gioco di antonomasie: da un certo momento in poi (tra il 425 e il 410) quelle quantità diventano emblematiche, quelle denominazioni pregnanti: quindi, ci sono l'indennità dei tre soldi (il *dikastikón*) e quella dei due soldi (il *theorikón*).

D'altra parte, adottando quegli stessi principi di valutazione generale che inducono a escludere Pericle dalla storia di un vero e proprio «sussidio per spettacoli», sembra ragionevole dare un certo peso all'iniziativa di Agirrio, che Arpocrazione evidenzia. Il *misthòs ekklesiastikós* sembra di natura un po' diversa da quella dell'indennità elastica: pagare il cittadino affinché eserciti un suo elementare diritto e dovere, votare all'assemblea, sembra corrispondere a una nozione già lievemente degradata dell'intervento pubblico, a una idea assistenzialistica; perciò non sorprenderebbe di vedere realizzato dallo stesso personaggio politico – Agirrio, appunto – un qualche sviluppo del *theorikón*, forse mediante un consolidamento della *diobelia* già (occasionalmente, forse) fornita da Cleofonte. Cleofonte, Agirrio, Eubulo potrebbero essere non ipotesi alternative tra loro, ma momenti di uno sviluppo continuo.

Trattando di *boulè* e di *ekklèsia*, in effetti, Aristotele aggiunge osservazioni interessanti per la storia della partecipazione all'assemblea, e, in generale, alla vita pubblica (41, 3): «Rifiutarono di remunerare la partecipazione all'assemblea, ma siccome non si univano in assemblea, e i pritani dovevano escogitarle tutte per far venire la folla a ratificare le votazioni, dapprima Agirrio fece avere un obolo, dopo di questo Eraclide di Clazomene, soprannominato *basileús*, il diobolo, poi ancora Agirrio il triobolo». Non mancano vivaci rappresentazioni, in commedia, del pigia pigia che si determinava tra quelli che volevano partecipare all'assemblea, attirati dal *misthòs*⁴⁴. Naturalmente però dovevano arrivare puntuali, perché la puntualità era la prova della partecipazione. Chi arrivava in ritardo veniva segnato con una corda tinta in un rosso minio, o spruzzato con un po' di quel colore (Aristofane, *Acarnesi* 22, e, rispettivamente, *Ecclesiazuse* 378), che documentava appunto il ritardo ed escludeva dal *misthòs*.

Gli episodi oligarchici, tra loro collegati, del 411/0 e del 404/3, non hanno portato a un terremoto istituzionale, ma hanno lasciato traccia nel complesso dell'evoluzione politica e nel tipo del conflitto politico: anche l'assenteismo significa qualcosa, indica infatti che i furori assembleari erano passati.

In un certo senso l'assenteismo del IV secolo ha riscontro in posizioni ideologiche, che puntano a diminuire la frequenza delle assemblee. Ma altri aspetti istituzionali si conservano, o hanno addirittura l'aria di ampliarsi. Questo giustifica la reazione dell'antidemocratico Aristotele, secondo

cui “il *dêmos* sta prendendo sempre più spazio”, e non è un caso che il suo discorso riguardi proprio l’aspetto giudiziario, là dove si assiste a un effettivo ampliamento dei poteri.

L’esistenza delle indennità, a cominciare da quella dicastica, mostra come in qualche modo ci sia una risposta al bisogno: il fatto che sia modesta si segnala perché l’indennità riguarda cariche aperte a tutti, mentre le cariche maggiori – anch’esse retribuite in maniera esigua – sono occupate per lo più dai ceti abbienti. C’è una sorta di polarizzazione delle posizioni sociali, in funzioni differenziate. Si crea un iato, che non porta però a un conflitto, ma a un divario, e però anche a un accordo generalizzato, al compromesso sociale, a un’accettazione più remissiva della propria posizione.

La linea interpretativa che appare, se non certa, più persuasiva, per il *theorikón* è che esso nasca come sussidio per il teatro, accentuando poi l’aspetto di sussidio festivo. La conferma è nel passo di Arpocrazione⁴⁵, dove si menziona Filocoro e si dice: «nel primo uso era una dracma per spettacolo». Già questa indicazione traccia la linea di uno sviluppo. È evidente che queste notizie possono essere largamente messe d’accordo fra loro e non considerate fra loro alternative, solo ammettendo che questo istituto abbia conosciuto più tappe (come del resto le ha conosciute la storia dei *misthoí* veri e propri). Il lemma di Arpocrazione relativo ai *theoriká* contiene importanti riferimenti a vari personaggi: come primo iniziatore figura, come si è detto, Agirrio, mentre più avanti si fa menzione di Eubulo. Anche qui si ha traccia di uno sviluppo: «si chiamò *theorikón* perché, essendo imminenti le Dionisie, Eubulo distribui una certa somma per il sacrificio, affinché tutti potessero partecipare alla festa e nessuno restasse escluso dalla partecipazione allo spettacolo cultuale per scarsità di mezzi». Eubulo sembra aver avuto dunque un ruolo importante nell’accentuare il carattere di sussidio festivo. *Theoría* non è etimologicamente distante da *théatron*, è solo una forma più complessa. Non si sfugge quindi all’aspetto della spettacolarità, ma quella del *théatron* è la spettacolarità, appunto, teatrale, l’altra è la spettacolarità di una manifestazione rituale, festiva.

Agirrio potrebbe avere avuto un ruolo agli inizi del IV secolo, ma il carattere di sussidio festivo sembra essersi accentuato tra Agirrio e la metà del IV secolo, con Eubulo. Forse il *theorikón* è iniziato come contributo teatrale, e ha poi acquistato l’aspetto di sussidio festivo⁴⁶. È nella logica delle cose, perché il *theorikón* corrisponde a una partecipazione in qualche modo civica, dato il ruolo politico del teatro, come sembra da ammettere per le fasi iniziali della politica assistenziale. Del resto, il carattere di istituzione, che si è sviluppata nel tempo e ha assunto via via forme diverse, è confermato ancora dalla frase che segue, in Arpocrazione: «Diversamente in tempi diversi fu determinata la somma erogata per gli spettacoli e per i sacrifici e le feste». Una paternità appena embrionale di Cleofonte (come ricordata in Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 28, 3) non sarebbe del tutto in contrasto con la notizia della paternità di Agirrio: si tratta di decidere se il vero iniziatore sia Agirrio o Eubulo.

Delle indennità tratta anche Teopompo⁴⁷, per il quale gli Ateniesi erano persino peggiori dei Tarentini, quanto a modo di vita. Sono peggiori gli Ateniesi, e in particolare Eubulo, in quanto il popolo tarentino era dedito senza freni ai banchetti, mentre il popolo ateniese aveva addirittura trasformato le entrate pubbliche in indennità: «Quasi ogni mese sacrificano buoi e organizzano banchetti pubblici». È chiaro che le feste organizzate a Taranto sono dovute all’uso di mezzi privati: «La folla dei privati è sempre in riunioni e bevute». Ma gli Ateniesi sono peggiori dei Tarentini, perché nelle gozzoviglie tarentine gran parte della spesa è fatta da privati, mentre ad Atene si usano per i sussidi le entrate pubbliche.

Dell’argomento parla meglio Libanio⁴⁸ nella sua *hypóthesis* del primo discorso olintico di Demostene: nei teatri, «affrettandosi gli spettatori a prender posto, volavano botte, e a volte c’erano anche feriti. Per impedire questo, i capi ateniesi crearono i posti a pagamento». Il prezzo d’ingresso fu fissato in due oboli. La sostituzione dell’uso dei sedili in pietra, collegata con l’innovazione del *theorikón*, va datata tra Pericle e Licurgo. Inizialmente c’era una costruzione in pietra solo parziale, per la proedria. Questo quadro si adatta alle diverse datazioni possibili per l’istituzione del *theorikón*.

Giustino, trattando del rapporto tra *stratitiká* e *theoriká*, si riferisce a un periodo posteriore al 362⁴⁹: «Spendono le entrate pubbliche per le feste con apparato di giochi». Si insiste sul fatto che denaro *pubblico* venisse usato per feste spendiose. Eubulo può aver dato una spinta ulteriore a

questo sistema assistenziale, dal periodo della guerra sociale all'indomani della guerra medesima (354-50 a.C.). In un periodo di progressivo disimpegno militare Eubulo poteva anche portare avanti il programma di destinare a spese assistenziali le spese militari.

Nel 349/8 Filippo II di Macedonia distrugge Olinto. Ho chiamato altrove «guerra limitata» il rapporto di Filippo con Atene⁵⁰. Vediamo Filippo e Demostene affrontarsi come se fossero i campioni di principi assolutamente contrapposti: da un lato la civiltà cittadina, la libertà, la democrazia, dall'altro la monarchia, lo Stato territoriale, lo Stato nazionale. In una prima fase c'è, da parte di Filippo, la volontà di garantirsi dalla presenza di Atene o di alleati di Atene in zone che considera di sua competenza, la Tracia, la Calcidica, la zona degli Stretti. Qui il confronto con Atene è più duro, perché Filippo vuole creare uno Stato territoriale unitario con uno sbocco al mare, e con una sua indipendenza economica, che poggi anche sulla potenza militare. Nell'antichità, ancor più che nel mondo moderno, il fine economico si raggiunge anche attraverso strumenti non economici, ma politici e militari. L'obiettivo di Demostene è trovare un modo per resistere a questa invadenza.

All'inizio della sua carriera Demostene è vicino alle posizioni di Eubulo, ma via via che accentua gli aspetti nazionalistici e bellicistici della sua politica, ne prende le distanze.

13. Un solidarismo di tipo particolare

Nel *Peri syntáxeos* demostenico, un'orazione del 350 ca., della cui paternità oggi si dubita meno che un tempo e che riguarda l'organizzazione finanziaria dello Stato, è toccato il problema degli interventi pubblici:

«Per quel che riguarda le entrate della città, sia quelle che voi ricavate dai vostri beni e che si perdonano in spese inutili, sia i versamenti dei vostri alleati, io dichiaro che esse devono essere amministrate in maniera che ciascuno di voi ne abbia una parte uguale, e i cittadini che hanno passato l'età le riscuotano sia come indennità di sorveglianza sia come si vorrà. E io chiedo anche che voi prestate servizio personalmente, senza cedere questo diritto a chicchessia; che abbiate un esercito che sia veramente quello della repubblica, organizzato con queste risorse, in maniera tale che possiate nello stesso tempo avere abbondanza di mezzi e fare ciò che è necessario» (parr. 4 sg.).

Una caratteristica dei *theoriká* è che essi non rispondano a dei servizi. L'atteggiamento demostenico riprende la politica periclea: gli avanzi di gestione (*tà periónta*), i residui, devono essere utilizzati per una finalità civica. Il *theorikón* suscitava una particolare opposizione per il fatto che aveva un aspetto di sussidio e non di indennità. Demostene prende qui posizione contro l'uso sociale delle entrate pubbliche, e in favore dell'esercizio di un vero compito di carattere militare. Il problema del benessere deve ricordarsi con il fine della difesa cittadina.

La posizione demostenica va ben collocata nel quadro dei problemi e della sensibilità sociale dell'epoca, ne dice la presenza e i limiti. Certamente, viene intravisto il prelievo di somme dalle disponibilità private, cioè dei ricchi, evidentemente per distribuirle ai meno abbienti; una politica fiscale, dunque, che persegua fini di riequilibrio sociale, ma non a fini sociali, non come risposta al bisogno, bensì a fini militari, come indennità di servizio attivo o di servizio di sorveglianza. La socialità è il *mezzo* attraverso cui passa la politica fiscale auspicata da Demostene, ma il *fine* ultimo è quello della guerra e della difesa: a testimonianza del fatto che qui il predominio dei fini politici significa, a conti fatti (e magari, date le circostanze, per non trascurabili ragioni), il predominio dei fini militari. Da questo forte condizionamento politico-militare, ma anche dall'esperienza complessiva dei testi antichi, ci rendiamo conto che, almeno per l'età classica, il solidarismo della città antica è assai più politico che sociale. Questo appare come un limite della democrazia antica, un limite che potremmo dire "propositivo", e che concorda fortemente con il principio del *laissez-faire*, che caratterizza la stessa concezione sociale periclea, improntata all'egualitarismo politico, senza però puntare, né tanto meno forzare, nella direzione di una solidarietà sociale attiva da parte dei singoli cittadini.

È interessante che nel IV secolo il partito democratico non sia, in senso lato, il partito del benessere economico, ma piuttosto quello che fa prevalere il valore politico, comunitario e di difesa. Curiosamente, sono quelli che passano per meno democratici, cioè gli avversari di Demostene, ad avere più attenzione all'aspetto economico, con tutta la sua ricaduta sociale, anche se questo non vuol dire necessariamente che essi abbiano a cuore l'interesse dei più poveri! C'è insomma una sorta di contrapposizione tra un partito dell'economia e un partito della politica: il partito economico favorisce e promuove il benessere dei ricchi, cui vengono procurate pace, condizioni per i traffici, arricchimento; ai poveri viene garantita però una politica assistenziale, e quindi una qualche forma di sopravvivenza. Il partito democratico invece, nel IV secolo, sembra piuttosto portato a far valere le ragioni della città, che sono preminentemente quelle della difesa e della guerra. Nei confronti dei ricchi, questo partito fa valere il suo ruolo democratico, perché ne pretende la tassazione; nei confronti dei poveri non persegue però in forma immediata una politica di benessere economico. È al fondo la logica periclea, perché lega la politica assistenziale all'esercizio di funzioni civiche, ma in un quadro diverso, perché il partito democratico di Demostene si pone contro una politica dei sussidi, che è già avviata. Demostene riesuma il vecchio schema del V secolo: difendersi innanzi tutto da un nemico (ora, la Macedonia), con la prospettiva semmai di rifarsi un impero. Il partito filopopolare è tale perché persegue una politica cittadina che serve a mantenere la città autonoma verso l'esterno. La politica assistenziale non viene sostenuta dal partito democratico, bensì proprio dal partito avverso, che non si può neanche definire in assoluto il partito dei ricchi, perché, se è tale in quanto favorisce le attività economiche, pratica però anche una politica assistenziale. È apparentemente paradossale che verso i poveri il partito democratico faccia il viso più duro, ma qui il valore è spostato sul piano politico: quindi, non spese superflue, non spese di mantenimento. I principi dell'altro partito sono: mano libera ai ricchi, politica economica libera, traffici, tasse ridotte e però anche interventi di tipo assistenziale. Demostene nei suoi discorsi fa uso della terminologia che Aristofane aveva impiegato nei confronti dei *misthoí*, e al popolo dice: «badate che non vi addomesticino»⁵¹. Il partito democratico è contro la politica assistenziale, perché questa finisce col diminuire il potere politico del *dêmos*.

C'è dunque un partito che privilegia il momento della politica, quindi semmai la dignità del *dêmos*, che tassa i ricchi e svolge una politica estera che difende lo spazio di Atene o addirittura pensa di ricostruire l'impero che ha subito uno scossone negli anni 355-3; c'è poi un partito centrato sull'idea dello sviluppo economico, che però favorisce le pratiche assistenziali. Demostene risolve il problema, sostenendo che Atene debba difendersi dalla Macedonia, destinare le entrate e gli avanzi di gestione agli *stratiotiká*, limitare i *theoriká*. Contro questa politica era stato Eubulo. Prima di Demostene qualcosa in questo senso aveva tentato Apollodoro: nel *Contro Neera* (4 sg.) Demostene illustra la sua proposta di abolire il *theorikón* per devolvere i fondi agli *stratiotiká*. Tale proposta si data al 348, in un periodo posteriore al *Peri syntáxeos*, in cui Demostene sosteneva che l'intervento statale dovesse servire come premio per l'esercizio di funzioni civiche. «Apollodoro, che era buleuta, propose un decreto nella *boulé*, come decisione preliminare, da far poi approvare dal *dêmos*: vi era detto che il popolo dovesse decidere per alzata di mano fra due possibilità, se gli avanzi di gestione dovessero servire per spese militari o per gli spettacoli». E Demostene precisa ancora:

«In realtà le leggi ordinavano che in tempo di guerra il sopravanzo fosse impiegato per i bisogni dell'esercito, ma Apollodoro riteneva che il popolo dovesse essere padrone di regolare l'impiego del suo denaro come volesse, e aveva giurato di ricoprire la sua carica al meglio per gli interessi di Atene, come tutti attestaste in quella circostanza, poiché al momento del voto non ci fu nessuno a opporsi alla proposta che i fondi in questione fossero impiegati per la guerra. E ancora oggi, ogni volta che si ricordano questi avvenimenti, è unanimemente riconosciuto che la sua proposta era eccellente, e che egli fu ingiustamente punito, perché è colui che inganna i giudici che suscita giustamente l'indignazione, e non coloro che sono stati ingannati; e fu Stefano qui presente che tacciò il decreto di illegalità».

Per gli anni successivi (345-4) si hanno testimonianze epigrafiche relative agli *stratiotiká*: è un periodo durante il quale il braccio di ferro tra sostenitori degli *stratiotiká* e sostenitori dei *theoriká* va ancora a favore dei primi, benché non interamente.

Nella *Olintiaca I*, parr. 19-20 (349 a.C.), Demostene afferma che non desidera trasferire tutto il denaro disponibile agli *stratiotiká*:

«Quanto ai mezzi per procurarsi il denaro, sappiate, o Ateniesi, che c'è molto più denaro per fare la guerra presso di voi che in nessuna altra parte. Voi lo prendete per impiegarlo come a voi sembra opportuno. 'Cosa? – mi direte. – Tu proponi che si impieghi per l'esercito il denaro disponibile?' No, per gli dèi, me ne guarderei bene. Il mio pensiero è che bisogna allestire un esercito, avere di che pagarlo, e fare in modo che ci sia un criterio unico, coerente nel prendere e nel fare quello che si deve fare. Voi, al contrario, siete dell'avviso che è bene spenderlo in occasione di feste pubbliche. La sola decisione da prendere, secondo me, è stabilire una contribuzione generale, considerevole se la spesa deve essere grande, limitata se dev'essere piccola».

È dunque, quello di Demostene, il partito della fiscalità, della spesa destinata a fini civici, un partito più rivolto al valore politico che a quello economico; non certo un partito dei sussidi. Il partito democratico usa le assemblee per fare la guerra contro Filippo, garantire spazi nell'Egeo ad Atene, eventualmente ricostruire un impero e, attraverso questo, ricreare le condizioni del benessere popolare. Se c'è un limite, è quello proprio della città antica, ove il valore civico, politico, è ricalcato sulle esigenze e finalità militari. «In ogni caso è necessario denaro, senza denaro non si fa nulla di ciò che è indispensabile. Gli uni vi propongono questi mezzi, gli altri ve ne propongono altri. Scegliete voi quale vi sembri il migliore e, prima che venga il tempo, agite risolutamente»⁵².

Ma nella *Filippica IV*, parr. 41-3, la cui autenticità è anch'essa in discussione⁵³, Demostene ci appare sotto un'altra luce.

«Dal momento che ciascuno di noi ha un padre, dal momento che la città tutta intera ha per padri tutti i cittadini, ed è giusto non soltanto non togliere loro queste nuove risorse, ma, anche se queste vengono a mancare, cercarne in qualche altro modo, non privarli di nulla. Io ritengo che i ricchi, comportandosi sulla base di questi principi, farebbero dapprima ciò che è giusto, ma anche ciò che ritengono meglio per loro. Rifiutare a qualcuno il necessario per legge significa rendere molti uomini maldisposti verso lo Stato. Quanto a coloro che si trovano nel bisogno, quello per cui si irritano coloro i quali posseggono sostanze e che fanno le loro accuse, a buon motivo consiglierai di eliminarlo. E dal momento che io sto per parlare in loro favore, parlerei adesso per i ricchi, senza esitare a dire il vero. Io mi rifiuto di ammettere che ci sia un solo uomo, a maggior ragione un Ateniese, così miserabile o crudele da vedere di cattivo occhio i soccorsi accordati ai poveri e a coloro che mancano del necessario».

Qui Demostene prende le distanze dalla politica ostile al *theorikón*. Si deve ritenere dunque che il democratico Demostene si sia convertito a una politica assistenziale di sussidi?

Certo, questo è uno dei passi della letteratura antica in cui più risuonano le ragioni del solidarismo, questa volta non connesse in maniera immediata con le finalità militari, come invece accade nel *Peri syntáxeos* sopra discusso. Ma d'altra parte proprio la paternità demostenica della *Filippica IV* è posta in discussione. Demostene rappresenta fondamentalmente il partito che privilegia la prospettiva politica su quella sociale; la politica dei sussidi o delle stesse indennità occupa per lui solo il secondo posto.

Esiste dunque un singolare iato tra il solidarismo teorico del IV secolo e il forte impulso allo sviluppo del privato e dell'individuale, che ampliano il loro campo, fino a dilagare, nel IV secolo, rispetto a un V secolo, che, se non è così armonistico come fanno immaginare certe ricostruzioni di scuola, tuttavia mantiene ancora (ed è la posizione di Pericle) un forte equilibrio tra pubblico e privato. Crisi della *pólis* sarà dunque anche questo, il rafforzarsi e l'espandersi di un privato e di un netto individualismo, che investe tutti gli aspetti della vita sociale, economica, culturale. Si verifica una sorta di forbice, per cui mai si è tanto parlato di *pólis* e di valori comunitari e solidaristici quanto nelle teorie moderate del IV secolo, e però mai come allora si è affermato l'individualismo nei comportamenti. Il fatto è che il conclamato solidarismo greco è ben più politico che sociale, e che ciò ha già un suo riscontro evidente nella posizione periclea. Restano piuttosto eccezionali dichiarazioni come quelle della *Filippica IV* sui doveri reciproci che intercorrono tra ricchi e poveri (*eúporoi* ed *áporoi*): quel che prevale è l'egualitarismo formale e di diritto, non quello socio-economico.

14. Aspetti dell'economia nel IV secolo

Attenzione all'aspetto socio-economico è riservata dalla Mossé, in una prospettiva tendenzialmente sistematica⁵⁴, in cui gli organi della democrazia nel IV secolo appaiono formalmente onnipotenti, nei fatti invece sono inefficaci o inerti. Il discorso storico deve verificare a fondo l'equilibrio fra i poteri. La Mossé ha avuto il merito di immettere, con esperienza e competenza, nella ricostruzione della crisi della *pólis* come crisi della democrazia, il discorso sugli aspetti socio-economici. La proposta di lettura che qui invece avanziamo è, per così dire, socio-politica. Io credo che si debba ancora far ricorso alle categorie privato-pubblico; del resto, quando proponiamo un quadro di due partiti per il IV secolo, un partito dell'economia e un partito della politica, ciò significa semplicemente di nuovo l'adozione delle categorie dell'*idion*, da una parte, e del *koinón*, dall'altra. Lo scontro non è semplicemente tra poveri e ricchi, nel IV secolo, ma è complicato da rapporti che oggi si chiamerebbero "trasversali". La polarità poveri-ricchi è attraversata da atteggiamenti diversi, verso il privato e verso il pubblico. Secondo la Mossé, nel V secolo c'era stato un equilibrio sociale, che aveva permesso il libero funzionamento della democrazia: i carichi pesavano ugualmente su tutti, ognuno era chiamato a partecipare alla difesa della città; ma questo equilibrio si rompe con la guerra del Peloponneso, che determina un indebolimento della classe contadina e la devastazione della campagna. Tuttavia – dice la Mossé – perlomeno «Atene ignora le lotte civili che dilanano la maggior parte delle altre città, come Mitilene, Argo, Siracusa, Rodi» (p. 27).

Si può tentare di definire meglio le due categorie, ricchi e poveri, che appaiono nella tradizione letteraria: gli *áporoi* sono i piccoli contadini schiacciati dai debiti, o sono gli artigiani (*bánausoi*), che alcuni tendono a eliminare dalla città? Queste domande non trovano invero risposte precise. I ricchi, dal canto loro, «sono lungi dal costituire un gruppo omogeneo». È la vecchia aristocrazia fondiaria, sono i nuovi ricchi, industriali, banchieri, disprezzati da quelli che traggono dallo sfruttamento del suolo la loro sussistenza; sono i politici, i magistrati, gli oratori, gli strateghi, che ad Atene vengono accusati di realizzare profitti vergognosi a spese della città. «Non tutti sono oligarchi, non tutti si gettano, dopo Cheronea (338 a.C.), nelle braccia di Filippo di Macedonia». In ogni caso l'antagonismo che dappertutto oppone i poveri ai ricchi non manca di avere ripercussioni sulla vita della comunità civica: si crea una disomogeneità (p. 28).

In quale misura Atene poté sfuggire alla crisi che minacciava il mondo greco? Questo aspetto positivo, come cioè la democrazia ateniese abbia offerto delle soluzioni e costituito una eccezione, merita di essere approfondito. Voglio far richiamo al sistema degli affitti, le *misthóseis*. Ad Atene nel IV secolo si moltiplica la situazione affittuaria, «mistotica», potremmo dire; le terre e le case si ricevono e si danno in fitto⁵⁵. Ovviamente tutto questo implica la formazione di ceti che non hanno proprietà né di terre né di case. In definitiva c'è, da un lato, una "invenzione" di nuove situazioni economiche, e l'affiorare di una mentalità imprenditoriale e di profitto; dall'altra parte, però, si riscontra una "sofferenza sociale" maggiore, nel IV secolo, perché, proporzionalmente, sempre meno numerosi sono i proprietari terrieri e i proprietari di case. Il negativo della situazione sociale trova qualche risposta nell'invenzione di soluzioni nuove, grazie alle quali, nonostante tutto, ad Atene il quadro tiene e dà minor luogo a quelle forme di violenta contestazione sociale che si hanno altrove. C'è stata quindi un'espansione dell'*idion*, uno sviluppo non soltanto negativo dell'economia e del privato.

La Mossé d'altra parte rileva che la produzione agricola si presenta, dal punto di vista delle tecniche in uso, molto tradizionale. Il problema è quanto fosse diffusa la piccola proprietà, e quanto fosse capace di altre forme di rendita la proprietà agraria, e prende posizione rispetto a Finley, che in qualche modo contesta, e a Gomme⁵⁶.

Alla fine del V secolo – lo sappiamo dal riassunto che Dionigi di Alicarnasso fa di un discorso di Lisia (XXXIV del *corpus*) – viene avanzata, da un tal Formisio, la proposta di limitare i diritti cittadini a quelli che «avessero terra». La conseguenza sarebbe stata – secondo l'autore – che 5.000 Ateniesi sarebbero rimasti fuori della cittadinanza. Questo dato suggerisce e *contrario* l'idea che la proprietà agraria fosse alquanto diffusa.

Finley in una recente messa a punto dei problemi agrari dell'Attica accetta l'indicazione di

Dionigi, ma suppone che numerosi cleruchi espulsi, dopo la fine dell'impero, abbiano dovuto impiegarsi come mercenari o partecipare alla fondazione di colonie. Per lui il numero dionisiano degli esclusi è troppo alto e nei fatti ci doveva essere una diffusione maggiore della piccola proprietà; il Gomme ha una visione assolutamente diversa⁵⁷. Ma la testimonianza di Dionigi è estremamente vaga. Chi sono quelli che «hanno terra»? Si tratta di gente che ha una quantità consistente di terra, o invece di piccoli proprietari? Quanti sono proporzionalmente gli indigenti? Sono queste le domande che restano necessariamente senza vera risposta.

La tendenza è ad ammettere che nell'Attica ci fosse comunque una prevalenza di proprietà di dimensioni medie. Un elemento per giudicare della crisi agraria del IV secolo è la presenza di *hóroi*, «che per la maggior parte si datano dalla fine del V alla metà del III secolo: cippi di pietra, con un'iscrizione molto breve, che generalmente porta il nome del creditore e talvolta la valutazione del debito per il quale il bene ipotecato serve come pegno, o la valutazione di questo bene stesso». Il termine *hóros* è quello che già impiega Solone. Ma – dice la Mossé⁵⁸ –, «si è portati con questo a confondere situazioni diverse. Uno schema molto semplice stabilisce che Solone abbia liberato la terra ipotecata dei contadini poveri dell'Attica, che, sicuri di non essere più ridotti in schiavitù, hanno contribuito allo sviluppo della prosperità ateniese; ma le guerre e i disordini civili avrebbero portato la rovina dei piccoli contadini, di nuovo costretti a ipotecare la loro terra e a venderla: onde il fenomeno della concentrazione delle proprietà terriere». Senonché, essa continua, quando si studiano gli *hóroi* e le cifre che riguardano i prestiti, ci si accorge che sono quantità di una certa rilevanza. «Allora, gli indebitati sono dei poveri o dei ricchi? In sostanza, ci troviamo di fronte a un fenomeno di commercializzazione, di possibile alienazione della terra, o all'entrata in gioco di una economia di scambio? Se ammettiamo di trovarci di fronte a una ingegnosità volta ad acquisire capitali, è evidente che il quadro è diverso da quello dell'indebitamento selvaggio, secondo cui chiunque possedesse la terra era costretto a ipotecarla ed esprimeva l'ipoteca attraverso la presenza di *hóroi* che valutano in una certa misura quella terra».

Personalmente non vedo la possibilità di una scelta fra queste soluzioni. Non credo molto all'indebitamento dei ricchi, come tratto fondamentale: mi pare che questa tesi provenga sostanzialmente dagli studi sulle lotte sociali romane. Tutte queste possibilità interpretative – crisi di ricchi o crisi di poveri indebitati; ruolo dell'agricoltura all'interno delle varie attività economiche; rapporto tra agricoltura e commercio – sono da tenere presenti, ma mancano ancora di individuare una logica complessiva negli eventi.

Bisogna trovare una logica unitaria, perché, quando si esaminano le testimonianze, si intravede un orizzonte comune, che è esattamente ciò che tiene insieme il discorso sugli aspetti economici e quello sugli aspetti politici. C'è uno sviluppo dell'economia, dell'imprenditorialità nel IV secolo, che è in parte il prolungamento della mentalità periclea, ma che si presenta in forme talora degradate, e con una non lieve sofferenza sociale. Sofferenza sociale, che spiega la diffusa ricerca del *póros*, dell'«entrata», della «risorsa»: si pensi ai *Póroi* di Senofonte o alla diffusione dei termini *áporoi* ed *eúporoi*. C'è una diffusa mentalità “poristica”, direi, come c'è una mentalità “crematistica”, cioè volta e interessata agli affari.

Capitolo sesto

Altre rappresentazioni e riflessioni antiche

1. Pubblico e privato tra V e IV secolo. Potere e individuo nel teatro

Se il rapporto tra individuo e comunità, tra privato e pubblico, si segnala come il dato fondamentale per caratterizzare l'evoluzione sociale e culturale tra V e IV secolo, l'analisi dei testi letterari, che mostrano già nel V secolo l'emergere di quei tratti individualistici, che diventeranno determinanti nel IV, si rivela essenziale alla comprensione di quel profilo di storia politico-culturale, che compete a una riflessione sistematica sull'idea democratica. E sul ruolo dell'individuale, dell'*idion*, rispetto al *koinón*, nel V secolo, testimonianza primaria è la produzione letteraria per il teatro.

Il tema del rapporto tra teatro e politica è tra i più diffusi nella ricerca sul mondo antico. Affrontarlo significa, in concreto, insistere sulla omogeneità profonda fra tragedia e ambiente, che sia l'ambiente ateniese democratico o uno in qualche modo affine. La tragedia è infatti tradizione e comunicazione, intesa quest'ultima come argomentazione. Si raggiunge così un livello di interazione fra tragedia e *pólis* democratica più profondo rispetto al solo reperimento, in singole tragedie, di allusioni, cioè di riferimenti a eventi storici, fatti politici e personaggi determinati, o all'inquadramento in un ordine istituzionale, che sono poi i modi più frequenti di vedere il rapporto tra teatro e politica.

Zuntz¹, in una ricerca molto prudente sugli antecedenti storici degli *Eraclidi* e delle *Supplici* di Euripide in particolare, fa spesso uso delle virgolette per la parola *allusioni*. Riguardo alle *Supplici*, ad esempio, egli individua una latitudine di databilità che va dal 424 al 421/0, sulla base di tracce di atteggiamenti pacifisti nell'ammonizione di Adrasto ai Tebani di non saper gestire con moderazione la loro vittoria, e ancora nel giuramento di Adrasto, ai vv. 1191 sgg., che mai gli Argivi invaderanno l'Attica ostilmente, anzi, nel caso in cui l'Attica sia attaccata, le porteranno aiuto. È facile mostrare che sia la clausola del "se qualcuno attacca la terra ostilmente, interverremo in aiuto", sia, e ancor più, la clausola del "non invaderemo mai ostilmente l'Attica" si ritrovano in molti testi letterari ed epigrafici e fanno parte del linguaggio generale delle *symmachiai*. Ci si muove quindi a cercare nel trattato tra Atene e Argo del 420, rinnovato nel 416, le premesse della tragedia. Ma come si arriva a stabilire per le *Supplici* una datazione, se il trattato Atene-Argo è nella prospettiva ateniese già anteriormente al 420? E in ogni caso resta il fatto che Euripide, anche qualora avesse scritto le *Supplici* nel 419, potrebbe aver inteso semplicemente produrre un modulo generale di rapporti, che era nella coscienza, nelle speranze, nella diplomazia, degli Ateniesi. Euripide potrebbe cioè aver voluto, tenendo presente la situazione politica complessiva, non "alludere", bensì semmai "eludere", con un passaggio dalla temporalità degli eventi reali a una relativa atemporalità propria delle tragedie. Se si volesse usare un termine paradossale, e integrativo, si potrebbe dunque dire che la tragedia è più "elusiva" che non "allusiva".

Sul problema generale del rapporto tra teatro e politica, posto come scelta tra una indagine sul

teatro come specchio della realtà e una posizione metastorica, estetizzante, idealistica, non possono certo esserci dubbi: il teatro antico è in un forte rapporto con la realtà storica, sociale e politica². Tuttavia, nella ricerca delle allusioni va usata prudenza, perché la tragedia si esprime in forme sfumate e discrete, legata com'è al bagaglio mitologico e alla sua fantasiosa rielaborazione. Semmai è la commedia, con la sua *iambikè idéa* e il suo *onomasti komodeîn*, cioè il suo spirito aggressivo e gli attacchi personali, a presentare la possibilità di una ricerca adeguata di specifici precedenti.

Sulla possibilità e legittimità del ricercare espressioni politiche della tragedia, ma con una serie di cautele e spiegazioni, si pronuncia Chr. Meier³. Egli ritiene che la funzione del politico nella tragedia vada ricercata a un livello profondo, tenendo conto di due dati importanti: che il teatro attico è parte della festa di Dioniso, ed è perciò parte della vita della città; che il teatro è politico, ma non nel senso che sia ravvisabile nei tragediografi una visione politica di partito.

Uno schema più o meno invalso considera infatti Eschilo vicino alla democrazia, Sofocle conservatore e in qualche modo oppositore di Pericle, Euripide in una sorta di parabola, che va da una notevole vicinanza alla democrazia periclea e postpericlea (si vedano le *Supplici*) a posizioni più distanti dalla democrazia demagogica verso la fine della guerra del Peloponneso. La tesi di Meier, secondo cui non c'è nel teatro una posizione politica di partito, è da condividere. La sua rappresentazione tendenzialmente apartitica dei tragici risulta dall'affermazione metodologica di una preminenza assoluta del politico in un senso generale, e dalla convinzione che la democrazia periclea possa rappresentare una visione soltanto parziale del politico.

Il cardine di questa posizione è il predominio del politico rispetto all'ambito individuale. È comunque a mio avviso importante verificare l'endiadi pubblico/privato, della cui armonia si fanno garanti il pubblico, le leggi, lo Stato, essendo entrambi gli aspetti parti della struttura democratica. Sicché capita che certe espressioni del teatro tragico possano, in quanto valutano in modo particolare i diritti dell'individuo, dare a qualcuno l'idea di una rivolta antidemocratica, quando invece rientrano in pieno nel quadro stesso della sociologia, della cultura, dell'ideologia democratica. Si tratta dunque di *dilatare*, in una valutazione della tragedia come rappresentazione storica, l'idea stessa di democrazia. Si troverà allora una serie – forse qui è ad esempio la giusta chiave di lettura dell'*Antigone* sofoclea – di elementi atti a verificare come l'idea di *demokratia* periclea fosse alquanto più *ampia* di quel che posizioni ideologiche moderne hanno rappresentato.

Del resto il teatro appare costituzionalmente politico, in quanto parte della vita cittadina, perché dalla città il teatro mutua l'ordinamento politico, mutua i contenuti e il linguaggio con tutte le sue ambiguità⁴. Lo stesso arco cronologico della tragedia è parallelo a quello della democrazia. In questo arco la tragedia si presenta come discussione e rielaborazione del mito e della tradizione in genere, talora anche di quella storia mitica che i Greci hanno vissuto con la resistenza ai Persiani. Lo spazio per la discussione, prodotta dall'ambiente, non è solo fisico: è sociologico, ideologico, politico. È in città popolose, animate da un forte dibattito politico, dove esistono spazi e occasioni per la discussione, che si può avere uno sviluppo della tragedia.

La tragedia è dunque istituzionalmente politica perché è una manifestazione pubblica; perché è in relazione a fatti di ordine pubblico e religioso (feste di Dioniso); perché comporta tutta una serie di operazioni che vengono compiute in pubblico da autorità pubbliche e in considerazione del ruolo cittadino di tutti i soggetti che vengono messi in gioco con la sua rappresentazione, che siano l'arconte, le tribù o i coreghi. È politica però anche da un punto di vista che chiamerei filologico-storico, nel senso che in essa sono contenuti riferimenti a idee politiche, a istituzioni e situazioni politiche complesse; questo tuttavia rimanda al "campo largo" della stessa democrazia periclea, perché quel che si dà spesso come opposizione a Pericle in realtà potrebbe non essere altro che un'espressione particolare propria della cultura politica del tempo.

Il teatro è costituzionalmente politico – e qui bisogna riferirsi alla politica di Atene del V secolo, dove il teatro fiorisce – perché sociologicamente, ambientalmente parte della cultura della città, in qualche modo riconducibile al modello democratico. È costituzionalmente politico, perché c'è uno stretto rapporto con il modo di costituzione di un ambiente e il modo di comunicazione di quell'ambiente. A Sparta un teatro politico, letterario, non si può immaginarlo. Sparta avrà un teatro ellenistico nel quale rappresenterà testi altrui: manca lo spazio fisico, mentale, sociologico, ambientale specifico della tragedia.

Il teatro è infine ideologicamente politico, perché ha come tema centrale il potere, che crea conflitti insanabili, dai quali il poeta tragico attinge la materia, e perché suggerisce la risposta esistenziale che la *pólis* dà ai conflitti: una *pólis ex machina*, potremmo dire, li risolve, talvolta con un esito poetico imbarazzante. Un posto a parte va certo fatto al teatro comico, per il suo carattere più immediatamente e schiettamente documentario (v. oltre).

Il potere è per i Greci una necessità che, poiché contiene in sé il male, va in qualche modo limitata e quasi esorcizzata. Se il potere in generale è dunque sentito tragicamente, tanto più tragicamente è sentito nella realizzazione che consegue nella figura del tiranno. Con la personificazione dell'idea del potere si apre il *Prometeo incatenato* di Eschilo, a cui si attribuisce per lo più una data tarda, quindi non molto distante da quella delle *Supplici*, o propriamente posteriore, quando non se ne neghi addirittura la paternità eschilea, in vista della presenza di tratti di argomentazione e di pensiero sofisticati⁵. Una negazione di tale paternità non corrisponde alla convinzione comune, mentre un confronto con il ruolo della democrazia nelle *Supplici* si raccomanda comunque. Prometeo è il dio, cugino di Zeus, in quanto figlio del fratello di Crono, Giapeto, e benefattore degli uomini, in quanto autore del dono del fuoco e quindi in generale delle *téchnai*. L'opposizione è rappresentata da Zeus, il tiranno per eccellenza, colui che *trachy's mónarchos oud' hypeúthynos krateí* («è un aspro tiranno, uno che non deve render conto a nessuno», v. 324); già questa caratterizzazione di “irresponsabilità” assoluta ne fa un polo opposto alla democrazia, che, per natura e per definizione, è il regime del rendiconto e della trasparenza nella decisione. Se al dato formale si aggiunge una rinnovata considerazione del ruolo sociale e civile di Prometeo, come promotore dello sviluppo artigianale, sembra chiaro di dover conservare a lui il ruolo di oppositore di Zeus, in quanto rappresentante della parte democratica, rispetto alla tirannide di Zeus, nella grande metafora del conflitto politico ateniese, non della parte aristocratica contro uno Zeus investito delle caratteristiche della demagogia. Questo tipo di opposizione è del resto raccomandato da un rapporto verificabile e verificato (quello di tipo “binario”) tra *demokratía* e governo di un solo. Ciò non toglie che Prometeo possa funzionare *anche* come figura mitica che simboleggia e convoglia esperienze predemocratiche. È inutile d'altronde cercare nella tragedia identificazioni di tipo esclusivo con le realtà storiche: la tragedia, e in generale la poesia, è il mondo dell'universale, rispetto alla storia, che è il mondo del *kath'hékaston*, cioè del particolare e dell'individuale, secondo la fondamentale e ineludibile definizione aristotelica (*Poetica* 1451 b 4 sgg.). Se riferimenti vi sono – e ve ne sono – a idee, istituzioni, situazioni complessive, ma anche ad eventi e personaggi storici nella tragedia, essi sono di norma accompagnati da altrettante elusioni, che consentono al poeta di riportare a un livello di generalità quel che costituisce per lui uno spunto nella materia storica concreta. Ne risulta quella enigmaticità della tragedia, rispetto all'identificazione del singolo dato storico, che è appunto il risultato di una tecnica di riferimento alla storia, che come allude così elude, e come indica tace, cioè in qualche modo disperde (o *ridisperde*), con quella funzione di generalizzazione e paradigmaticizzazione del dato reale specifico, che è propria del teatro tragico. Se dunque Prometeo trasmette immagini e valori della cultura aristocratica, trasmette al tempo stesso – data l'epoca e la funzione oppositiva della *demokratía* verso la tirannide – anche l'esito democratico dello stesso senso.

Non sembra che ci sia alcuna difficoltà nel fatto che nel termine *demokratía* compaia quel *Krátos*, che nel prologo della tragedia eschilea appare, agisce, e parla come figura mitica associata a *Bia*, ridotta però al silenzio. *Krátos* è la forza, e *Bia* la violenza. All'idea di forza compete una fondamentale duplicità di significato: forza legittima o forza violenta e illegittima. Nessuna sorpresa che la parola, e la figura mitica, che ne ha ricavato il poeta, stia qui a significare il potere assoluto, e nella fattispecie violento, di Zeus: lo può, per sua natura; lo significa, anche e proprio perché associata a *Bia*, la violenza (che forse non a caso non parla: la Violenza non conosce neanche lontanamente l'uso della parola come strumento di persuasione!). In un certo senso *Bia* è qui l'*attributo* specificativo di un *Krátos* lessicalmente neutrale; la coppia funziona come un'endiadi e significa la «Forza violenta». D'altra parte il *Prometeo* mi sembra interpretato al meglio, se vi si vede un'evoluzione di Zeus, dal livello del dio giovane, violento, tirannico, verso una forma matura che verrà, in un processo che vedrà anche *Krátos* liberarsi dalla “apposizione” *Bia*, liberarsi cioè dalla sua versione di Violenza. A una concezione “storica” (in quanto processuale) di Zeus autorizza

del resto, nonostante autorevoli pareri contrari, da cui mi permetto di dissentire, l'atmosfera fortemente esideica di tutta la teologia sottesa al *Prometeo*: sono ancora in gioco divinità come grandi forze della natura, implicate in una storia divina plurigenerazionale, che cerca il suo assetto definitivo; dove però il non-esiodeo, il più recente, consiste nel fatto che la storia e l'evoluzione di Zeus, da re-tiranno a re che rispetta le regole, sta per compiersi. Siamo all'ultimo atto di una lunga tempesta di generazioni e di lotte fra gli dèi, prima che sorga il nuovo ordine della giustizia e della legge (in termini storico-politici, stiamo passando dalla tirannide a quel regime della legge e della costituzione civica, che nell'epoca e nell'ambiente del tardo Eschilo si chiama già certamente *demokratia*); e, nel mito, stiamo passando dal conflitto tra Zeus e il cugino Titano, e dalla terribile pena della crocifissione e di tutti gli altri tormenti riservati dal tirannello Zeus al benefattore degli uomini, alla riconciliazione fra i due, che significherà, sul piano dei principi, l'avvento della legge ormai giusta di un più maturo Zeus, e lo sviluppo delle arti, aperte a tutti i capaci, in un quadro di progresso sociale.

Per i Greci, del resto, il potere non è soltanto male, è anche qualcosa che va ricondotto, attraverso gli antidoti, cioè le varie forme di esorcizzazione, a una forma e a una norma legittima. Sembra dunque che nel *Prometeo liberato* si vada verso un superamento della conflittualità nel rapporto col potere. Vero è che un tale esito conclusivo dell'azione tragica, in un poeta così "moderno" rispetto ad altri, come Euripide, può non presentarsi nella stessa misura. In una delle tragedie databili, le *Baccanti* (ca. 406), a vincere, come vedremo più avanti, è un rappresentante della città, Dioniso. Di Cadmo e Tiresia, che fanno di tutto per mostrarsi ossequiosi verso il dio Dioniso, Euripide non fa certo dei personaggi ridicoli, bensì dei personaggi positivi. Essi cercano di «salvare il salvabile» di fronte alla cultura orgiastica, mentre la cultura cittadina tenta di legittimarla, di inserirla nella propria tradizione, nel culto, nell'ossequio religioso. "Sei giusto – dice il poeta in relazione a Dioniso – ma troppo"! E con questo Euripide lascia aperto il dubbio sul fatto che Dioniso abbia manifestato la sua potenza divina attraverso lo scempio del corpo di Penteo da parte della madre Agave. In definitiva, tra Eschilo ed Euripide è interposta una generazione che cambia il clima generale e il rapporto dell'individuo con il potere e con la *pólis*.

Il rapporto tra potere e individuo, che attraversa la storia di quell'espressione culturale della democrazia che è il teatro, e che è la forma estrema del rapporto tra pubblico e privato, si presenta ora come confronto, e perfino scontro, *titanico*, tra personalità tiranniche e individualità eroiche – e questo sembra appartenere piuttosto alla fase più antica, come quella del *Prometeo* di Eschilo, qualunque sia il ruolo che si voglia attribuire, rispettivamente, a Zeus e a Prometeo – ora invece si presenta come confronto, o anche conflitto, tra individui *comuni*, o i più comuni diritti dell'individuo, da un lato, e il potere extra-individuale, dall'altro. Nel secondo caso, ci si trova di fronte a un confronto tra il "pubblico" e il "privato" nelle loro dimensioni più normali. L'*Antigone* di Sofocle esprime già, a mio avviso, questo secondo tipo di confronto; anche se la protagonista è – e non può che essere così, nel testo tragico – un'eroina, essa esprime diritti universali dell'uomo *comune*, diritti fondamentali, ma, proprio per la loro estensione, comuni. È in atto, in un certo senso, un processo di "laicizzazione" dei diritti dell'individuo, che poi in Euripide viene a caricarsi delle istanze più diffuse dell'uomo, inteso come individuo normale, in certa misura "corrente". Che la storia della cultura democratica possa far posto, nel suo corso, all'uno e all'altro aspetto del campo dei diritti individuali, dei problemi dell'uomo (e, di norma, con riconoscimento della loro ampiezza e del loro merito), significa ancora una volta l'esistenza di un "campo largo" della concezione democratica della persona, che va dall'affermazione della sua libertà e dignità, a quella dei suoi sentimenti e dei suoi bisogni. A questa *latitudine dell'individuale* e del privato corrisponde del resto nella democrazia classica una *concomitante latitudine del pubblico*: si potrebbe anzi dire che, dal punto di vista sociologico, la democrazia classica si caratterizzi proprio per una maggiore definizione – rispetto ad altre forme politiche – del rapporto fra le due categorie, e per una particolare latitudine (e il convergente potenziamento) dell'uno e dell'altro ambito.

L'*Antigone* di Sofocle è stata da sempre oggetto di un'interpretazione politica "diretta", volta cioè a riscontrare nella tragedia, rappresentata nel 442, prese di posizione del poeta in relazione alla politica ateniese del tempo; per trovarvi consonanze o antitesi con la politica di Pericle, il *leader* che, dominante già da un ventennio all'incirca, nel 443 aveva inaugurato la serie delle quindici

ininterrotte strategie⁶. Antitesi si potevano ricercare tanto più facilmente, in quanto la tragedia è soprattutto il dramma dell'opposizione radicale fra due personaggi (Antigone e il signore di Tebe, il tiranno Creonte), due volontà, soprattutto due concezioni della legge. Contro l'ordine dato da Creonte di non dar sepoltura a Polinice, ai suoi occhi nemico della stessa patria, colpevole perciò di alto tradimento, Antigone, la sorella del caduto, si appella e si uniforma alle "norme non scritte", che con gli ordini del tiranno sono in conflitto. Si tratta del conflitto tra il capo di uno Stato e un individuo, o è anche la metafora e la parabola di un eterno, radicale conflitto tra lo Stato e il mondo dei sentimenti e dei doveri familiari, come nella classica interpretazione di Hegel? E se dietro Creonte si nasconde Pericle, se dietro lo Stato messo in questione dai principi e dalla volontà di Antigone si cela la democrazia ateniese, la democrazia periclea, qual è l'opinione di Sofocle, il poeta tragico dominante nell'età del grande statista, su Pericle e sul regime politico da lui promosso? Questa domanda riguarda invero soprattutto la definizione del rapporto ideale di Sofocle con quella realtà politica, e personale del poeta con Pericle, ed è quindi argomento che potrà occupare meglio lo storico della letteratura e delle personalità letterarie. Ma assai più pertinente al nostro tema è un altro interrogativo: qual è il rapporto tra l'individuo e la democrazia, nella concezione espressa dalla tragedia?

Io non credo che l'*Antigone* esprima il conflitto tra lo Stato e l'individuo, in assoluto. Come ha saggiamente chiarito Victor Ehrenberg, l'opposizione è tra Creonte, in quanto rappresenta *quello* Stato, e l'individuo, che fa appello a leggi generali, norme di validità umana, universale, e perciò di fondamento religioso. Numerosi sono i passi della tragedia da cui chiaramente risulta che Creonte è in buona fede nella pervicace difesa delle leggi dello Stato, ma *di uno Stato che si identifica impropriamente con la sua persona*. Non mi sembra che ci siano dubbi sul fatto che Sofocle sappia ben distinguere tra una condizione di normalità statale, cioè un regime politico democratico, in cui i diritti dell'individuo, e perciò anche le sue convinzioni morali e religiose, abbiano posto e riconoscimento, e la situazione come si presenta sotto il dominio di Creonte; né vi son dubbi sul fatto che i singoli cittadini, che dello Stato tebano fanno parte, siano coartati dalla volontà del tiranno, che interpreta lo Stato come una realtà che si identifica con la sua volontà individuale. Un regime politico normale – e non c'è nessun serio argomento per pensare che Sofocle non identifichi questa normalità con la costituzione al suo tempo vigente ad Atene – non avrebbe dunque ragione di produrre un conflitto con la coscienza individuale, con i diritti – per tenerci alla nostra problematica – del "privato", anche se il privato qui significa soltanto il filtro individuale e familiare di concezioni religiose e morali di portata generale. La democrazia insomma per Sofocle stesso era il terreno della compatibilità, dell'armonia e dell'accordo tra potere pubblico e diritti privati. Non vedrei, sotto questo profilo, una vera divaricazione fra la concezione politica di Sofocle e la teoria e cultura democratica di Pericle, quale invece sembra ammettere Ehrenberg, che ha operato una qualche radicalizzazione dei due termini sui quali egli imposta la discussione del rapporto fra Sofocle e Pericle, l'uno rappresentante di una concezione religiosa, in generale, e delle «leggi non scritte», in particolare, il secondo a metà strada tra una religiosità tradizionale e una mentalità razionalistica e "moderna", plasmata dall'insegnamento di Anassagora e dal pensiero dei sofisti⁷. Fortunatamente il prudente Ehrenberg non nasconde i suoi dubbi sull'immagine di Pericle da lui stesso suggerita, mentre si mostra più sicuro nella ricostruzione delle idee e convinzioni di Sofocle. In realtà, cambiando la valutazione di uno dei due termini del rapporto, inevitabilmente si finisce per modificare il rapporto stesso, e perciò anche l'altro termine del confronto. Per un verso, intanto, occorre dire che l'assonanza – profonda, singolare, e stimolante a un'analisi e a un confronto – dei *nómoi ágraphoi* di Tucidide, II 37, 3 e degli *ágrapta kai asphalê theôn nómina* di Sofocle, *Antigone* 454 sg., non deve far dimenticare che Pericle, in Tucidide, esalta il rispetto *sia* per le leggi che «stanno lì», giacciono, (quindi, con ogni probabilità, leggi «scritte») a difesa degli offesi, *sia* per le leggi che, benché non scritte, se non rispettate portano vergogna a chi le trasgredisce. Con il richiamo alle leggi scritte, Pericle mostra la sua piena appartenenza alla cultura democratica, di cui fu rappresentante e massimo promotore; il richiamo alle leggi non scritte, che si associa a quello ora detto, è un naturale complemento del primo, e non crea affatto una distanza tra Pericle e la democrazia. È soprattutto questione di buon senso: l'omaggio a certe norme universali di convivenza civile, quand'anche non codificate nella legislazione scritta del proprio paese, non

implica mai una rottura con quel che di specifico si aggiunge a certi principi di universale riconoscimento. Non credo perciò neanche che Sofocle dovesse per suo conto condannare le leggi (tutte le leggi) scritte, ma quelle scritte da un sovrano che volesse identificare se stesso con lo Stato, quelle scritte da un “tiranno”, insomma.

Resta semmai aperto il problema, e sussiste la possibilità, di un rapporto personale di Sofocle con Pericle che comportasse qualche giudizio negativo del poeta sull'uomo politico, se veramente ci sono tratti di quest'ultimo nel Creonte dell'*Antigone* come nell'Edipo dell'*Edipo re*.

Per ciò che è, viceversa, della posizione di Pericle nei confronti del poeta, non mi pare si possa escludere, a proposito delle “leggi non scritte” (se non sono solo prodotto della “penna” di Tucidide, II 37, 3), che lo statista abbia voluto rendere omaggio proprio alla calorosa difesa di principio delle «norme universali» fatta dal poeta, tanto più che l'ammissione non gli costava nessuna contraddizione con la teoria democratica della legislazione scritta: quest'ultima viene promossa dalla democrazia, ma non ha ragione di entrare in conflitto con principi di validità universale. Pericle con ciò (se intendeva ciò) non faceva che ricondurre sotto le sue ali l'intera concezione e tradizione di leggi, perché fosse la *sua* democrazia a rappresentare il meglio dei valori della giustizia: una democrazia avanzata e, al tempo stesso, per così dire, una democrazia “dal volto umano”.

Chi ha fatto valere per l'*Antigone* di Sofocle, e per il conflitto che vi è rappresentato, lo schema della contrapposizione tra lo Stato (anche se solo un certo tipo di Stato, quello ingiusto) e la famiglia, ha colto uno degli aspetti fondamentali in cui si manifesta l'individuo, il suo sentimento, il suo ruolo, per sé e nel confronto col potere. Le situazioni che coinvolgono sentimenti familiari e individuali non restano fuori del campo del politico e, nello specifico della situazione storica ateniese, della democrazia: non sono *ipso facto* un tema che qualifichi come non democratico, o addirittura come antidemocratico, il poeta che se ne occupa. Chi ha una chiara nozione del fatto che il campo umano, sul quale si esprime la concezione democratica classica, riguarda sia il pubblico, cioè il potere, lo Stato, sia il privato, familiare e individuale, mentale e fisico, esiterà a formulare verdetti negativi sul grado di democraticità di un poeta, o anche solo di un'opera drammatica, che al terreno individuale riservava un ruolo centrale. A volte proprio l'individualismo, in quanto portatore di valori più generali, che si contrappongono a un cattivo potere, è il suggello democratico, in altri termini la spia di una cultura democratica, che avvolge sia il poeta di teatro sia il suo pubblico. Non si vuole così né assimilare tutte le situazioni sotto una etichetta rigidamente comune di politicità o addirittura di democraticità, né vanificare il problema delle differenze; ma poiché con una certa facilità si trasforma la costruzione poetica incentrata su un problema individuale nella prova inconfutabile di una fuga dalla politica o dalla democrazia, si vuole qui soprattutto riaprire il problema della collocazione politica dei singoli autori, fino a fargli raggiungere quella dimensione ampia, che merita e impone appunto la riflessione sulla “larga portata”, tra privato e pubblico, della cultura e della società democratica: non è infatti per nulla detto che questa non includa e non esalti anche le posizioni individuali.

Non è soltanto l'*Antigone* di Sofocle a mettere in gioco, contro il potere, contro la durezza di uno Stato, nel caso particolare, tirannico, il sentimento familiare, nella forma specifica dell'affetto fraterno (Antigone condivide l'amore, non l'odio tra i fratelli, v. 523), un sentimento individuale attraverso cui filtra una convinzione più alta e generale, un principio etico e religioso. Questa è certo la tragedia in cui la sfera individuale è contrapposta alla sfera pubblica, di un “pubblico” male amministrato. Il dramma di Oreste e di Elettra, nella versione dell'*Oresteia* di Eschilo come nei tanti successivi riadattamenti, è un grandioso dramma familiare, che va dall'uxoricidio perpetrato da Clitennestra, al matricidio suggerito da Apollo, caldeggiato da Elettra, eseguito da Oreste, ma al tempo stesso è un confronto del sentimento personale di affetto, rimpianto, desiderio di vendetta per il padre ucciso, Agamennone, con una situazione di *hybris*, di potere tirannico, che si esprime in Egisto e nella sua adultera e complice. Il contrasto è tra il sentimento e la personalità *individuali* e una realtà di *potere* dominante. La rappresentazione, l'analisi, perfino l'esaltazione del sentimento individuale e del rapporto personale e familiare non vi hanno comunque luogo per contrapporre la sfera individuale a *tutto* ciò che è politica, potere, società organizzata. L'opposizione evocata nell'individuo, e attraverso l'individuo, è verso un potere *ingiusto*. Questo vale anche per l'*Aiace* di

Sofocle, dove la follia dell'eroe appare provocata dai comportamenti tirannici di Agamennone e del fratello Menelao; e in questa tragedia, come poi nell'*Antigone* o nell'*Elettra*, Sofocle si mostra poeta sensibilissimo alla rappresentazione del sentimento fraterno, che raggiunge livelli espressivi di rara delicatezza. Questa corda gli è congeniale, e fa di lui un cantore dei sentimenti individuali; ma l'individualismo né qui né altrove assume l'aspetto di una condanna del valore politico preso per sé, del potere legittimo, dei valori della comunità in quanto tali. Per considerare insomma queste note di psicologia individualistica come un indizio di radicale distacco del poeta dalla democrazia, ci attenderemmo che qualche volta il conflitto rappresentato fosse tra la libertà individuale e un potere *normale*. La democrazia classica invero si presentava come tutrice di esigenze individuali *legittime* o addirittura sacrosante, contro gli abusi di un potere *ingiusto e illegittimo*.

Abbiamo qui considerato il sentimento individuale in quanto espressione di sentimenti familiari positivi, e ne abbiamo visto la *compatibilità* con una cultura dell'individuo rappresentato in una posizione separata, o addirittura isolata, rispetto al resto della società o alle manifestazioni collettive della società. Nell'*Elettra* di Euripide, forse posteriore all'omonima tragedia di Sofocle, non è soltanto in gioco il forte affetto fraterno della protagonista verso Oreste. Nel dramma, forse del 413, coprotagonista è un contadino, lavoratore diretto della terra posta ai confini estremi della regione argiva verso la Laconia, un personaggio senz'altro nome che quello della sua stessa professione e condizione sociale (*autourgós*), al quale Egisto ha voluto dare in moglie Elettra, per non dover temere dell'eventuale prole. Ma se umile è la condizione economica del contadino marito di Elettra, nobili sono i suoi remoti natali. Questa contrapposizione tra nobiltà segreta di natali e povertà della condizione economica e sociale, che per sé non è priva di qualche forzatura, si svela come una sorta di premessa, e quasi metafora primaria, di un'altra contrapposizione che il poeta vuol mettere in campo. Proprio nella tragedia che celebra i valori del vivere individuale e appartato – lontano, fisicamente e realmente, dal fasto – il poeta riversa una tematica politico-sociale di forte impronta democratica, anche se sulla cornice politica prevale una prospettiva filosofica di superiorità della virtù sulla ricchezza. Ma certo, dai vv. 34-9, dove il contadino dichiara la sua identità di *lamprós es ghénos* (illustre per origine), ma *chremáton pénes* (povero di averi) – cfr. anche vv. 362-3 –, alle considerazioni di filosofia sociale esposte sempre sul tema ricchezza-povertà/virtù nei duetti Oreste-Elettra, Elettra-*autourgós* (vv. 364-431), è un succedersi di affermazioni sull'assoluta inesistenza di una ereditarietà delle qualità morali, che sono sempre e solo individuali (un tema socratico), e sulla povertà che si riscontra talora nella mente di un ricco, e l'alta saggezza che si può trovare invece in un povero (vv. 369-72). «La ricchezza è un cattivo criterio per giudicare un uomo; e d'altro canto la povertà ha in sé una malattia, istiga al male il nullatenente» (vv. 373-6); la vera nobiltà è quella dei comportamenti; un ospite povero vale più di uno ricco (vv. 394 sgg.); un uomo di nobile sentire si trova a suo agio tra i grandi come fra i piccoli (vv. 406-7). A tutto questo si accompagna certo la coscienza dell'importanza della ricchezza per poter offrire doni ospitali o per curare con costose cure il corpo quando si ammalia, ma anche la consapevolezza del fatto che, per sfamarsi, al ricco serve quel che serve al povero (vv. 424-31): una sottolineata teoria della ricchezza e della povertà, che matura nella lapidaria definizione data parecchio più avanti (vv. 941-4) da Elettra, quando fa un confronto tra la natura, intesa come carattere, e la ricchezza: l'una, la *phýsis*, è sicura e stabile, l'altra, la ricchezza, se procurata con mezzi ingiusti e scaltrezza, fiorisce solo per poco tempo. È interessante il fatto che per questa ricchezza, frutto di ingiustizia e di scaltrezza, si usi il termine *ólbos*, l'«opulenza». La «lezione» certo non è da considerare meramente democratica; ma il minimo che si possa dire è che, nella forma in cui si presenta nell'*Elettra* euripidea, questa saggezza, che è certamente più che politica, non è inconciliabile con la valorizzazione che la democrazia classica, e anche specificamente periclea, aveva fatto del povero, soprattutto di quello che sa uscire dalla povertà col lavoro: cfr. vv. 80-1, nelle parole dell'*autourgós*: «Nessuno, anche ad avere sempre in bocca gli dèi, può mettere insieme quanto serve per vivere senza fatica»; in definitiva, la consueta etica attivistica periclea, quale espressa in Tuciddide, II 40, 1 (qui, naturalmente, col connotato moralistico della valorizzazione della *fatica*).

Ai versi (427-9) dell'*Elettra* euripidea, sui vantaggi che la ricchezza arreca, per chi, ammalato, può curarsi («vedo quanto potere abbiano i denari per far doni agli ospiti, e per salvare con spese un corpo caduto in preda alle malattie»), è da associare la considerazione di Diodoro, XII 12, 4 - 13, 4

sulla legislazione di Turii, fondazione panellenica della metà del V secolo (ca. 446) voluta dall'Atene democratica. A Turii una tradizione inattendibile assegna come legislatore Caronda di Catania; ma se inattendibile, anche per la chiara presenza di filtri pitagorici, è questa tradizione, tuttavia il contenuto che si attribuisce alla costituzione di Turii è del più grande interesse, per il rapporto che se ne evince tra la democrazia e il bisogno economico, e per il ruolo svolto rispettivamente dal privato e dal pubblico in democrazia. Nei capitoli diodorei vanno notate: 1) in primo luogo una esaltazione della scrittura, con le sue varie funzioni nella vita pubblica, privata e interstatale; è uno dei passi più significativi sul rapporto tra democrazia e cultura scritta; 2) la notizia che a Turii, per la prima volta nella storia della legislazione, si sarebbe istituita una istruzione pubblica, cioè lo stato avrebbe stipendiato maestri (*didaskaloi*) con denaro pubblico, per curare l'istruzione dei bisognosi che non avrebbero potuto permettersi col proprio denaro un *didaskalos di grámmata* («lettere»); 3) l'ulteriore notizia, presentata con argomenti di analoga sensibilità sociale, anche se riguardante, in generale, legislatori precedenti Caronda, dell'istituzione di medici pubblici, pagati cioè con pubblico denaro, di un vero servizio sanitario cittadino. Anche se, storicamente, le notizie di Diodoro possono essere, nell'immediato, scarsamente utilizzate, esse mostrano però come, in una fonte probabilmente anteriore al I secolo, e forse risalente fino al IV secolo a.C., s'immaginasse che potesse o dovesse funzionare una democrazia, istituendo istruzione pubblica e, almeno nei non meglio identificati predecessori di Caronda, sanità pubblica, a favore dei bisognosi. Le notizie non significano, né intendono significare, che l'istruzione o la sanità fossero nell'antichità esclusivamente pubbliche; appare chiaro, anzi, dal riferimento a insegnanti e medici privati, che i meno abbienti non potevano permettersi, che il quadro che questa tradizione presuppone è quello di una forma *mista* sia d'istruzione sia di sanità. È tuttavia ben chiaro che, nella supposta legislazione sociale di Turii, l'intervento pubblico, nel pagamento di stipendi almeno per i maestri, ha una funzione integrativa rispetto a forme esistenti e ammesse, ma socialmente non sufficienti, di istruzione e di sanità private. L'*Elettra* euripidea ci mostra dunque la sensibilità autentica del V secolo, sul rapporto tra salute e mezzi finanziari; e l'ipotizzata legislazione sociale di Turii, in tema di scuola e forse anche di sanità, mostra come il solidarismo sociale antico potesse passare attraverso istituzioni di carattere cittadino, come cioè il solidarismo antico fosse almeno in parte di tipo politico, cioè realizzato da istituzioni dello Stato.

Naturalmente le posizioni ideologiche non rimangono statiche; e non c'è dubbio che anche il teatro di Euripide conosca, e non a caso proprio nelle sue fasi finali, il momento di più duro attacco alla demagogia assembleare: più duro, perché non vi è soltanto deprecata la demagogia, ma vi è rappresentata un'assemblea popolare da essa dominata, la demagogia dunque non solo come una minaccia imminente, ma come una pratica ormai vincente. Mi riferisco all'*Oreste*, del 408 a.C., dove l'assemblea di Argo, che deve decidere della sorte dei matricidi Oreste ed Elettra, è descritta, nel lungo resoconto di un *ánghelos* (vv. 866-957), sui vari interventi, e soprattutto sul contrasto tra la posizione di un uomo *athyróglossos* («con la lingua senza porta», perciò un logorroico), che fida nel tumulto e nell'ignorante *parrhesía* («libertà di parola»), e che riesce ad ottenere la condanna a morte per i due fratelli, e il personaggio che invece ormai incarna i sentimenti politici di Euripide: ancora una volta un *autourgós*, un contadino, non di bell'aspetto ma coraggioso, di quelli che poco frequentano la città e l'*agorá*, e sono la vera salvezza della città; questi chiede addirittura di onorare Oreste con una corona. Del resto già prima (vv. 696-716) Menelao aveva presentato il *dêmos*, presso cui dovrebbe intervenire in favore dei nipoti, come una forza irrazionale, come il fuoco, che bisogna lasciar sfogare, sperando che perda di forza, e che non si deve alimentare soffiandovi dentro: risposta paurosa, che non soddisfa il supplice Oreste, ma riassume il sentimento politico moderato decisamente avverso all'assemblearismo degli ultimi anni della guerra del Peloponneso. Non è un caso che, poco dopo, Euripide lasci Atene per la Macedonia, dove morirà un paio d'anni dopo la data dell'*Oreste*. In questa tragedia, che si trova quasi al termine della stagione straordinaria del grande teatro attico, è del tutto comprensibile che si esprima una posizione politica che *già* rompe con la tradizione democratica, esprimendo sfiducia nelle assemblee, nelle quali l'opinione migliore sembra comunque destinata a perdere (significativa, tra l'altro, la consonanza tra il segnale euripideo, nel senso di una democrazia fondata sulla onesta e tranquilla gente dei campi, che frequenta poco le assemblee, e la teoria aristotelica di una democrazia «agraria», che appunto ha la

stessa base sociologica, e riduce al minimo il numero delle assemblee, e con ciò le occasioni di demagogia). Nell'*Oreste* effettivamente l'individualismo sociale del contadino (*autourgós*) dispiega una forza contestatrice nei confronti della democrazia "radicale" (quella demagogica e demagogica, affermata da Efialte e Pericle in poi), che non aveva ancora nell'*Elettra*. Si direbbe che Euripide cominci simile a Pericle e finisca simile ad Aristotele (v. per esempio *Politica* VI 1319 a 35-8).

Attraverso la rappresentazione del grande dramma familiare degli Atridi passa dunque una serie di situazioni e di rappresentazioni, che mettono in gioco anche l'altra faccia dell'esistenza, quella del potere e del pubblico: e la democrazia, per un lungo periodo, o non viene contestata, o addirittura viene esaltata, se non altro perché è eccitata nello spettatore l'avversione verso il potere assoluto o verso l'eccessiva e ostentata ricchezza, che sono entrambi bersagli possibili di una teoria politica della libertà e dell'uguaglianza. Le critiche verso quell'*eccesso* che una concezione della libertà di parola e di voto può generare dal suo stesso interno, cioè verso la demagogia, appaiono contenute a lungo in forme che significano ancora un autocontrollo di quella democrazia medesima: solo alla fine del grande secolo del teatro attico risuona una nota di sfiducia verso l'istituzione assembleare in sé, sulla base di un'esperienza politica di decenni.

Non è invece dal versante dell'individualismo che vengono, in linea di massima, contestazioni alla cultura democratica. Si pensi all'individualismo inteso non più soltanto come rappresentazione di positivi sentimenti familiari, ma come analisi delle passioni individuali e assegnazione di un ruolo protagonista a queste stesse. Non significano critica alla democrazia, o distacco da essa, né le tante tragedie "di sentimenti" di Sofocle (lo stesso Filottete, che più si avvicina all'idea di una scelta antisociale, è pur sempre una vittima dell'inganno e del potere assoluto, in una misura non molto diversa da Aiace, e in definitiva è destinato a rientrare nell'ordine dei rapporti normali all'interno della comunità), né le tragedie euripidee, centrate su debordanti sentimenti, quelli dell'amore possessivo e disperato e della vendetta, nella *Medea* (431 a.C.), o della passione, irrefrenabile e incestuosa, nella tragica e delicatissima figura di Fedra, nell'*Ippolito* (428). L'individuale passione di Medea appare certamente condannabile per gli eccessi a cui conduce, ma ha la sua causa prima nel comportamento di Giasone, che trova a sua volta materia nel potere e nello sfarzo del signore di Corinto, Creonte, mentre Atene, l'Atene di Egeo, padre di Teseo, è lì ad incarnare il principio superiore dell'asilo riservato a un supplice, come Medea, a prescindere dalla valutazione di merito delle colpe del supplice medesimo. La passione individuale e il suo tragico sviluppo si svolgono tra due sedi, che sono altrettanti simboli di forme e pratiche politiche diverse; e quel tanto di torto subito, da cui resta in qualche misura giustificata la passione di Medea, è sanato, fin dove possibile, proprio dalla cultura e tradizione politica di Atene. Lo stesso *Ippolito* è percorso dalla coscienza che certe deviazioni, verso la sottomissione alla volontà di Afrodite, in Fedra, o verso la purezza fanatica suggerita da Artemide, in Ippolito, sono possibili, nella loro radicale assolutezza, che fonda la situazione tragica, in uno spazio geografico, e al tempo stesso morale, diverso e distante da Atene. Nella forma estrema, o persino deviata, la passione può suscitare la pietà, anche se non ancora la tolleranza; ma questo significa che al sentimento individuale, nella forma più comune, spetta comunque un pieno riconoscimento, nel "campo largo" della cultura ateniese dell'epoca.

Se è vero che del potere i Greci hanno una nozione tragica, e che il potere e il conflitto col potere sono temi tragici per eccellenza, non sorprenderà di trovare con tanta frequenza rappresentato il contrasto tra i diritti dell'individuo e l'arrogante cecità del potere. Si pensi a una situazione come quella in cui un padre potente accetta di sacrificare la propria figlia per il bene comune, facendo valere una sorta di ragion di Stato contro gli elementari diritti dell'individuo, in questo caso del proprio stesso sangue, oltre che contro una ripugnanza generale dei Greci verso il sacrificio umano: mi riferisco al sacrificio di Ifigenia da parte di Agamennone, che attraversa tanta parte del grande teatro a noi pervenuto del V secolo, dall'*Agamennone* di Eschilo (458) fino all'*Ifigenia in Aulide*, una delle ultime tragedie di Euripide. E il tema del sacrificio umano e individuale, fatto a fini di vittoria, salvezza, bene comune, ricorre più volte nei tragici, e via via con note sempre più marcate di razionale e civile rifiuto. L'individualismo qui si manifesta non soltanto come difesa del più elementare diritto della persona, il diritto alla vita, ma anche come tramite di valori più che politici, che però, sia chiaro, non vengono in conflitto col potere politico legittimo (per un Greco, il vero

potere “politico”), ma con quello assoluto, usato in forma ingiusta, insomma con una tirannide barbarica. Molto significativi sotto questo aspetto i vv. 410-24 degli *Eraclidi* di Euripide (ca. 430-26?), in cui Demofonte, re legittimo e “democratico” non meno del predecessore Teseo, rifiuta di uccidere la propria figlia, o di costringere a far ciò qualche altro cittadino che non lo voglia: egli non può esporsi alle accuse dei concittadini, né esercita una tirannide su gente barbara. Il problema del sacrificio umano, propiziatore di vittoria per gli Eraclidi e i loro alleati Ateniesi contro Euristeo, sarà risolto dall’immolarsi spontaneo di una figlia di Eracle, Macaria: ma è ben chiaro che l’uccisione della figlia, possibile a un signore assoluto come Agamennone, non è possibile in uno Stato di diritto come l’Atene di Demofonte.

La democrazia qui non appare dunque come un potere in contrasto con i diritti dell’individuo: questi vengono tutelati anche quando hanno l’apparenza di essere contro il bene comune, o piuttosto si fanno valere nella loro autonomia, senza essere compromessi da un prevaricante (in questo caso) bene comune. Nell’*Edipo re* sofocleo, d’altra parte, la tragicità della situazione è data proprio dalla drammatica coabitazione, nello stesso personaggio, del signore assoluto e dell’individuo condannato dal destino, sicché nella tragedia si dà la paradossale situazione che proprio la volontà di Edipo sia impegnata, con tutta la terribile efficacia di un volere sovrano, a mettere in luce, senza che egli lo sospetti, le prove che lo schiatteranno come colpevole e distruggeranno come individuo. La paradossalità esplicita della situazione non mette in ombra il conflitto che è a fondamento della tragedia, tra potere assoluto e (mai come in questo caso) cieco, e individuo perseguitato dal destino. Non sorprende che questo intreccio, nella sorte della stessa persona, di quei dati che di norma si presentano come le grandi alternative (il potere assoluto e l’individuo), ricorra nell’opera di un poeta così sensibile al tema delle dolenti individualità quale è Sofocle.

Uno dei modi in cui si esprime la coscienza individuale è l’atteggiamento religioso, come libertà religiosa e di culto, o come libertà verso la religione. Se il tema che qui tocchiamo è quello della misura in cui l’individualismo si può considerare compatibile o addirittura consona con la democrazia politica, non avremo dubbi nel trovare conforme alla cultura democratica certa esplicita polemica di Euripide, dallo *Ione* all’*Elettra* all’*Oreste*, e così via di seguito. L’ultimo dei grandi tragici ateniesi risolve in una sferzante critica razionalistica le attonite perplessità di un poeta di quasi due generazioni anteriore, quale Eschilo, che trova una soluzione giuridico-formale all’angoscioso problema della scelta tragica che Oreste deve fare, tra gli oracoli di Apollo e il sentimento naturale di pietà verso la madre. Ma la critica razionalistica alle divinità tradizionali non era nuova nel mondo greco, aveva già trovato forti espressioni nella cultura del VI secolo, e nell’alveo stesso delle tradizioni del teatro tragico del secolo successivo. La rappresentazione di certi conflitti fra divinità diverse, in quanto metafore religiose e mitiche di istanze umane diverse, prepara già il terreno a una impostazione razionalistica del rapporto tra la nuova cultura della città democratica e le divinità della religione tradizionale. Si pensi solo ai tragici dilemmi posti dalla competizione di divinità come Afrodite e Artemide, che mettono in gioco, nella lotta per il predominio sugli uomini, sentimenti e destini individuali, come quelli di Fedra e di Ippolito, nell’*Ippolito* euripideo e, in maniera non troppo diversa, quelli delle Danaidi nelle *Supplici* di Eschilo. È soprattutto una caratteristica culturale individuale e poetica la minore lacerazione che si verifica, in Sofocle, fra una religiosità tradizionale e le istanze di un razionalismo riformatore: meno dimostrabile mi sembra che egli viva la sua religiosità come un modo di esprimere la sua distanza dalla democrazia.

Questa forma politica, proprio in quanto tutrice dei diritti dell’individuo, non poteva non tutelare la religiosità tradizionale della gente umile, che della nuova forma politica era il naturale e storico supporto, e però al tempo stesso anche i nuovi atteggiamenti, critici verso le divinità patrie o magari aperti a forme di una religiosità nuova o anche solo meno integrata alla *pólis*. Significativo il modo in cui Euripide (per altro già lontano dalla sua città, e attivo alla corte di Archelao di Macedonia) tratta nelle *Baccanti* il tema del dionisismo orgiastico. A opporsi ad esso è Penteo, il signore assoluto; ma il vero atteggiamento della parte “sana” e legale della città (Tebe) si riscontra, a mio avviso, nel comportamento di uomini che non rappresentano (Tiresia) o non rappresentano più (Cadmo) il potere assoluto: essi si adattano ad assumere le insegne bacchiche, quasi gli “ordini” bacchici “minori”, in quanto semplici portatori di nartece, e non *bácchoi*: salutano la vittoria del

dio, ma esprimono anche la perplessità del razionalismo sull'“eccessiva” giustizia del dio (*Baccanti* 1344-8), nei confronti del signore assoluto Penteo, come della madre Agave, indotta dalla follia dionisiaca a dilaniare il proprio figlio, da lei visto e sentito come un animale degno di *sparagmós*. La città è abbandonata da Cadmo, padre di Agave, e dalla stessa Agave, divenuta ormai menade. Le parole conclusive della tragedia sono di rispetto per gli dèi, ma anche di sgomento di fronte a ciò che essi compiono: c'è in esse il diritto all'espressione religiosa orgiastica, garantito dalla città, e però anche il razionalismo di chi riflette attonito; un atteggiamento, tutto sommato, di rispetto per la scelta individuale in campo religioso, come il più consono a una città giusta. La scelta individuale dunque non entra in conflitto col potere politico giusto, ma semmai solo col potere assoluto, di cui qui rappresentante è Penteo.

2. La scelta per la pace

Il teatro, quello tragico come quello comico, trasmette anche l'immagine della politica democratica nel campo dei rapporti interstatali. La democrazia attica non fu certo storicamente pacifista; e, nell'arco di vita della grande tragedia del V secolo, fu impegnata nella partecipazione alla ribellione ionica, nelle guerre persiane, in quelle di rafforzamento o ampliamento della lega navale fondata nel 478/7, nei primi conflitti con i Peloponnesiaci, negli interventi contro alleati ribelli, nella guerra del Peloponneso, nelle spedizioni di Egitto e di Sicilia. Ciò non significa però che ogni espressione di deplorazione, commiserazione, condanna della guerra come fatto insorgente, o persino espressioni più direttamente pacifiste, rivolte contro singole iniziative di guerra e contro singoli personaggi che ne fossero promotori, debbano *ipso facto* considerarsi come altrettante testimonianze di una dissociazione del poeta dalla democrazia, o di una presa di posizione nettamente contraria. Da un lato, infatti, il pacifismo è in senso lato un portato della cultura greca, che non fu mai al fondo una cultura del potere e della potenza, perciò sempre avvertì la guerra come un male (forse inevitabile, ma pur sempre un male), la cui ineluttabilità, per l'epoca, assai poco ne velava la gravità e odiosità; e già dalla prima espressione letteraria greca a noi accessibile, l'*Iliade*, abbiamo a che fare con una epica ben singolare, se si pensa che i sentimenti dominanti non sono l'esaltazione della strage, della vittoria, della preponderanza eroica, ma il desiderio di tornare a casa e la pietà per i caduti e per i vinti, come per gli stessi vincitori, in quanto la guerra comporti per loro mali e sofferenze. D'altro lato, come abbiamo già visto in questo libro, all'ideale di vita della democrazia ateniese come prospettato da Pericle è intimamente connaturata una vocazione alla pace: quei beni semplici e fondamentali, che Pericle prospetta all'uomo democratico, proprio per il loro carattere, hanno nella pace la condizione ideale di realizzazione, anche se Pericle pretende poi di fare la guerra proprio per garantire quella cornice che consenta di fruire di quei beni: ma qui è da riscontrare un iato tutt'altro che inconsueto nella storia dei Greci, e non soltanto dei Greci, tra idealità e comportamenti reali. Chi parla di pace, di godimento dei beni elementari, anche di ordine materiale, nelle tragedie o – come spesso accade – nelle commedie, non diventa per questo ai nostri occhi un nemico dichiarato della democrazia periclea e postpericlea.

I primi decenni della tragedia attica conoscono non pochi esperimenti di un dramma di argomento storico, tra la *Presa di Mileto* di Frinico, del 493/2, e le *Fenicie* del 476, dello stesso autore, e i *Persiani* di Eschilo, del 472. Né le tragedie di Frinico (ché, per il tono “disfattista” della prima, Frinico fu addirittura moltiplicato) né i *Persiani* di Eschilo rappresentano un'esaltazione della guerra; certo quest'ultima tragedia, che abbiamo la ventura di conservare, pur nel dare la parola ai vinti e solo ai vinti, non manca dell'intenzione di celebrare, anche attraverso le loro parole, la grandezza dei Greci vincitori, sicché essa in realtà non avrebbe stonato come manifesto ideale per le imprese antipersiane che la lega navale, di recente costituzione, andava in quegli anni compiendo o si accingeva a compiere. Tuttavia sarebbe ingeneroso negare il riconoscimento di documento altissimo dell'umanità greca a una tragedia che si trasferisce nel campo dei vinti, li investe con la sua pietà (per orgogliosa che sia), attribuisce loro parole di pentimento e di ravvedimento (per quanto retoriche siano), e contro l'arrogante dissennatezza di Serse erige un monumento alla saggezza dell'antico nemico, Dario. Senza potersi certamente definire una tragedia pacifista, i

Persiani spianano però la strada a una disposizione umana verso il nemico e lasciano trasparire un messaggio di rifiuto della *hybris*, di validità più generale. Del resto Eschilo, sempre restando nei termini che sono propri a un Greco, a quella *cultura della coscienza* (non del potere o della potenza), che è la greca, è pur sempre il poeta che ha dato nei *Sette contro Tebe* (il «dramma pieno di Ares» della definizione gorgiana e aristofanesca: Plutarco, *Quaest. conv.* 715 e; Aristofane, *Rane* 1021) la rappresentazione più positiva, fra tutte quelle conservate, degli eroi, argivi e tebani, impegnati nel grande scontro promosso dall'odio dei fratelli-nemici, Eteocle e Polinice. Certo, né Eschilo né alcun altro poteva mettere del tutto in ombra il seguito di mali, che sarebbe scaturito da quello scontro e dall'eroica difesa di Tebe, fatta fino al sacrificio della vita da Eteocle. Vista come salvezza della città, quella guerra, in questo caso una guerra difensiva, è giudicata positivamente da Eschilo: l'ideologia della città, cioè della libertà della città dai nemici, di fatto prevale nei *Sette* sulla deplorazione della guerra.

La guerra del Peloponneso metterà più spesso e con più durezza alla prova la sensibilità dei poeti del teatro ateniese sui temi della guerra, dell'impero, dell'orgoglio cittadino, della pace. Non ci si può attendere, per le ragioni di ordine generale ricordate sopra, che ci siano posizioni dichiaratamente bellicistiche, guerrafondaie: non lo consentiva la cultura greca, non vi avrebbe consentito l'anima della democrazia greca. Ci si può attendere però, e si verifica di fatto, che pur nel quadro, mai assente, della deplorazione e della condanna della guerra come tale, le posizioni pacifiste trovino un'espressione più viva e totalizzante, via via che procedono gli anni del durissimo conflitto e del logorante confronto tra Atene e Sparta o gli amici, anche occidentali, di Sparta. In altri termini, in Euripide il pacifismo si va accentuando, se si considera la sua parabola dalle circoscritte posizioni interventiste, nel campo beninteso del mito, degli *Eraclidi* (ca. 430-26) e delle *Supplici* (ca. 423), a quelle più nettamente pacifiste delle *Troiane* (415) o delle *Fenicie* (dopo il 412). E l'interpretazione del pacifismo, come dello stesso rapporto tra potere o ragioni di Stato e diritti individuali, di cui abbiamo già discusso, nella tarda tragedia euripidea *Ifigenia in Aulide* (che appartiene al periodo "macedone", come le *Baccanti*), non deve tener conto soltanto della metamorfosi finale dell'eroina, da creatura legittimamente desiderosa di vivere, senza essere sacrificata per il buon esito della navigazione e della stessa spedizione contro Troia, a creatura disposta al sacrificio, ma deve tener presenti anche le tante forme di resistenza, sua e dei vari personaggi, contro il sacrificio, che occupano gran parte del dramma. E certo il mito, e il suo scontato esito, non potevano non condizionare lo svolgimento complessivo della tragedia. Ma nella parte più creativa, quella che mal si conciliava con la parte conclusiva (e che Aristotele nella *Poetica* 1454 a 31 sgg., giustamente trovava non del tutto coerente con la precedente), Euripide esprimeva, nei modi e nei limiti possibili, la sua ostilità al predominio del potere come delle ragioni della guerra, sul diritto dell'individuo a una vita serena e pacifica. Euripide non si poneva al di fuori della *cultura democratica* della vita e della pace, al massimo si poneva contro la *pratica* bellicistica dei politici dell'epoca. Certo, negli *Eraclidi* come nelle *Supplici*, all'interno di contesti di aspra condanna per la guerra, Euripide faceva ancora un qualche spazio alle ragioni di un interventismo sia difensivo sia attivo. Un interventismo "difensivo" è quello praticato dalla democrazia di Argo, o dalla *basileia* democratica del suo re Pelasgo, trasparente metafora della democrazia ateniese, nelle *Supplici* di Eschilo, a favore delle Danaidi, o dalla *basileia* democratica di Demofonte, il figlio di Teseo, a favore degli Eraclidi; un intervento "attivo", in quanto comporta l'invasione di territorio tebano, è quello attuato da Teseo per recuperare i corpi dei caduti contro Tebe, la cui restituzione è rifiutata dal signore tebano Creonte, e per affermare il diritto di Atene ad accogliere sul suo suolo l'argivo Adrasto, di cui i Tebani chiedono l'espulsione. Si profila così quella che costituisce la grande "eccezione" al pacifismo di fondo: la difesa dei principi, l'assunzione e l'assolvimento di responsabilità speciali che Atene sente di avere verso il restante mondo greco (e anche non greco, come dimostra, in generale, il caso di Medea) sul terreno del rispetto di valori umani fondamentali, quali accogliere e proteggere i supplici, dare asilo ai perseguitati: l'idea insomma di una guerra giusta attraverso e circoscrive un pacifismo di fondo, di cui è evidente la netta preminenza.

La *scelta per la pace*, che abbiamo visto essere sul piano teorico non solo non contraria, ma addirittura connaturata alla democrazia classica (salvo le frequentissime smentite dovute alle situazioni considerate eccezionali e alla politica di certi demagoghi), è nettamente più marcata nelle

commedie di Aristofane. Nel suo teatro si esprime con frequenza, nel corso della guerra del Peloponneso, il malumore contro la politica di guerra praticata e promossa dalla democrazia ateniese. Come il nostro tema non è in generale il teatro attico, ma il suo rapporto con la democrazia, è in questa prospettiva che considereremo anche le posizioni di Aristofane. Si potrebbe essere tentati di farne un antidemocratico della più bell'acqua, uno spirito oligarchico, da mettere insieme con l'autore della *Costituzione degli Ateniesi* pseudosenofontea e altri simili. Ma occorre essere molto prudenti nel giudicare la questione. Innanzi tutto la *vis comica* è sempre, per sua natura, polemica e dissacrante; tanto più lo è nel clima della democrazia, della libertà di parola, che è, nella definizione attica, *isegoría*, cioè «uguaglianza di parola», uguale diritto di parola, per quel che è del diritto formale, e *parrhésia*, cioè «libertà di dire tutto e di tutto», per quel che è dei contenuti. Si può considerare Aristofane un nemico della democrazia di Cleone e di demagoghi simili, perché parla male di costoro, dei loro fanatici e illusi seguaci, del popolo stesso perciò, in quanto li asseconda: ma poiché non è affatto un caso che la commedia fiorisca nella Atene democratica, e proprio in quelle forme aggressive, a volte contrastate da appositi decreti vietanti gli attacchi personali nella commedia, è piuttosto da ammettere che, a parte la specificità dei singoli attacchi, l'aggressività apparentemente antidemocratica degli attacchi dei comici sia oggettivamente un aspetto della *stessa* cultura democratica, e forse anche, soggettivamente, un modo del poeta di intendere la cultura democratica e di mostrare la propria adesione di fondo a quella cultura. Non credo perciò che né gli attacchi ai demagoghi e agli illusi seguaci, né le prese di posizione contro la guerra, iscrivano Aristofane in una posizione per principio contraria alla democrazia periclea e postpericlea. Il pacifismo viene espresso certo con una forza inusitata, che porta il poeta a trovare giustificazioni per gli stessi nemici della città, Spartani o Tebani che siano, a suggerire le strade fantasiose di immaginari accordi di pace privati, per porre fine a una guerra odiata, e identificata con l'ambizione, la vanità, l'avidità di demagoghi guerrafondai. Tutto questo è palese negli *Acarnesi* (425) e nei *Cavalieri* (424), dove particolarmente forte è la violenza degli attacchi alla politica di guerra e ai suoi promotori e fautori, a cominciare naturalmente dall'esecrato Cleone; nella *Pace* (421), che è più sbilanciata sul versante positivo della celebrazione delle gioie elementari della pace, mangiare, bere, amare, godere; nella *Lisistrata* (411), che ha minor violenza di attacchi individuali, e il cui spirito polemico già si stempera in qualche modo nella celebre trovata dello sciopero dell'amore praticato dalle donne di Atene, di Sparta e di altrove, che finisce col colpevolizzare, come stolti fautori di guerra, tutti i mariti e tutti gli uomini di tutte le parti: a suo modo un'assoluzione dei singoli e una messa sotto accusa, quasi extrapolitica, della follia umana – interpretata in un anno (il 411) di altre presenze “femministe” di Aristofane (le *Tesmoforiazuse*) – come follia *maschile*. Ma questo è il pacifismo della popolazione dei campi, durante la guerra archidamica, di quell'elemento contadino, che probabilmente rappresenta, rispetto alla guerra, l'elemento più moderato ad Atene: non è un mettersi per principio contro il popolo, contro il governo del popolo, la sua saggezza e le sue libertà di fondo. “Contadino” non significava *sic et simpliciter* “antidemocratico”. Non dimentichiamo che l'araldo tebano nelle *Supplici* euripidee (vv. 417-25), più o meno degli anni dei *Cavalieri* e della *Pace* di Aristofane, metteva sotto accusa, della democrazia ateniese, la demagogia insidiosa, e la legittimazione a parlare, per il *gapónos*, il contadino, che non ha la pratica della parola politica né il tempo per apprenderne l'uso: quindi, di un personaggio che può addirittura identificare, nella polemica degli avversari, il soggetto portante (o piuttosto uno dei soggetti portanti, accanto ad artigiani, a marinai ecc.) della società democratica periclea e postpericlea. Tutto sommato, ci sembra di poter dire che Aristofane combatta certe forme, come quelle belliciste, della democrazia reale, con strumenti, tecniche, richiami, espedienti, che fanno parte della stessa cultura e delle stesse idealità democratiche: in un certo senso, combatte la demagogia, di Cleone e simili, con armi che sono, a loro volta, in qualche modo demagogiche.

Non è per altro solo il bellicismo della democrazia radicale che Aristofane contesta (in nome di un sentimento che vuole presentarsi come diffuso e popolare). Sul terreno delle istituzioni e delle pratiche democratiche, certamente egli è contro la mania dei tribunali (e non solo nelle *Vespe* del 422 ma già nei *Cavalieri* del 424) che la democrazia radicale ha diffuso, e che significa sia la -smania di giudicare, dei giurati, abbindolati con il *misthós*, sia la smania di accusare, più o meno falsamente, attraverso l'azione delatoria o calunniatrice, comunque provocatrice e persecutrice, dei

sicofanti (dagli *Acarnesi* del 425, fino agli *Uccelli* del 414, solo per citare i casi più marcati). Ma il sicofante è un personaggio profeticamente messo più volte sotto accusa da Aristofane, soprattutto nella produzione teatrale del V secolo: profeticamente, se si pensa alla reazione che susciteranno questi implacabili comprimari della democrazia giudiziaria ateniese al tempo dei Trenta tiranni, una reazione estesa ad ambienti ben più ampi di quelli dell'oligarchia, e che mostra dunque come il terrorismo giudiziario, alimentato in politica (si pensi ancora e soprattutto al Paflagone/ Cleone dei *Cavalieri*) e però anche, di conseguenza, in questioni di diritto privato e proprietario, suscitasse paura e condanna negli stessi ambienti democratici. La protesta contro questi aspetti eccessivi della democrazia periclea e postpericlea era dunque diffusa, e non basta di per sé a fare del suo latore un antidemocratico. Certo gli *Uccelli* (414) contengono qualche espressione più diretta sul tema costituzionale. La città "ideale", puro frutto di giocosa fantasia, creata fra gli uccelli, e con gli uccelli, da un paio di cittadini ateniesi stufi della realtà politica complessiva della loro città, non vuol essere, per esplicito rifiuto (vv. 125-6), uno Stato aristocratico; d'altra parte (ai vv. 1570 sgg., 1583-5) la *demokratia* come tale, in una città che dovesse essere fondata totalmente *ex novo*, qui sembra scartata: si ricordi l'accorato grido di Aristofane, nelle parole di Posidone: «democrazia, dove ci porti, se costui hanno fatto eleggere gli dèi?» (1570 sgg.). E infine, quasi a completare un fantasioso personale trattato sulle tre costituzioni, Pistetero, il grande eroe *ktistes* di Nefelococcugia, pretende e ottiene di sposare *Basileia*, la Regalità. Una teoria costituzionale burlesca, alla Aristofane, e una scelta utopistica per la monarchia? Utopisticamente, forse sì; obiettivamente, però, è da ricordare che i teorici greci sapevano distinguere tra il livello ideale e utopistico, e il livello reale e dell'adattamento o, secondo i casi, della rassegnazione (in ogni caso dell'accettazione) politica. Quando ritornava sul terreno dei fatti, Aristofane accettava la democrazia, corretta di quegli eccessi che non riteneva, e non erano di fatto, la sostanza dell'idea democratica. Certe istituzioni di fondo, certi ruoli fondamentali della democrazia egli non li rifiutava, anzi li accettava, nelle prime come nelle ultime commedie: da lui ricaviamo (si pensi agli *Acarnesi*) le indicazioni più esperte e familiari sul funzionamento delle assemblee; il *Dèmos* è considerato solo come un vecchio abbindolato da cattivi consiglieri come il Paflagone, ma che per sé è portatore di una fondamentale saggezza, e, se messo sull'avviso da consiglieri migliori, è in grado di ringiovanire, di «uscire dalla crisi», si potrebbe dire. Diceopoli, un pacifista critico della demagogia, trova presto un'intesa con i carbonai del demo di Acarne, che non rappresentano certo un elemento aristocratico o filooligarchico. Il richiamo forte ai cavalieri, nella commedia omonima, significa un appello alla forza d'intervento di una parte elevata della popolazione e della struttura militare ateniese: ma bisognerebbe sapere se Aristofane auspicasse un governo fondato soprattutto su di loro (che sarebbe oligarchia dichiarata) o li pensasse come strumento di liberazione della democrazia ateniese (che quei cavalieri, come istituzione, riconosceva e includeva) dai comportamenti demagogici (ed è chiaro che nel conflitto con Cleone v'era un coinvolgimento personale del poeta, così carico di rischi che si comprende come egli cercasse allora dei protettori all'interno di Atene).

Nelle ultime commedie, in particolare nelle *Ecclesiazuse*, infine, Aristofane è testimone partecipe della crisi economica e sociale; un certo distacco dalla politica (e forse dalla stessa forma politica in vigore) va ormai ammesso: eppure, la sua critica allo stato delle cose non si esprime con il proposito di un rovesciamento degli strumenti tipici della democrazia, come l'assemblea, ma con la fantasia di un'assemblea aperta alle donne, che ribalti, oltre ai ruoli costituiti fra i sessi, anche i rapporti reali sul terreno della ricchezza e della povertà, un problema che egli avverte acutamente, qui come nel *Pluto* (rappresentato una prima volta nel 408 e in una nuova edizione nel 388). Le critiche restano, nonostante tutto, ancora all'interno del sistema. Il poeta non sembra dunque essersi mai fundamentalmente allontanato dal "campo" della democrazia, se si intende questo come un "campo largo", dove certe posizioni sono altrettante possibilità di lettura, e di messa in pratica, di principi e di regole del gioco. Una parte, quella intellettuale, potrà pure preferire un determinato uso di quei principi e regole, senza con ciò staccarsi dal terreno sociologico a cui, come parte intellettuale che svolge una funzione pubblica (quella teatrale), è legata, cioè dal terreno democratico del grande pubblico degli spettacoli, che potevano essere realizzati, con quel modo e grado di comunicazione, soprattutto e al meglio, nella democratica Atene. L'opposizione intellettuale è complessivamente contenuta all'interno del "campo largo" della democrazia;

un'affermazione che, per la completezza storica dovuta, va integrata con un'altra, relativa questa ai bersagli ed avversari politici di questi intellettuali: anche quei bersagli appartenevano al "campo largo" della democrazia, ne applicavano principi e regole a modo loro; quel "campo" non lo rappresentavano per intero e forse neanche al meglio, ma in esso ancora restavano contenuti, senza costituire vere alternative istituzionali. È ancora, e soprattutto, questione di *comportamenti*, di scelte contingenti e specifiche, spesso sul terreno della guerra o del funzionamento dei tribunali popolari, nonché questione di *estrazione* sociale.

La ritualità e l'emozionalità delle procedure giudiziarie democratiche sono celebrate nelle *Eumenidi* di Eschilo proprio in relazione a quel tribunale dell'Areopago che può rappresentare così il vecchio organo dello Stato aristocratico come l'organo della nuova democrazia, con le competenze che la nuova democrazia gli ha riservato. Questo non è forse casuale, e risponde al desiderio del poeta tragico di tenersi in un'enigmatica ambiguità, che in ogni caso non gli preclude quella strada verso un ruolo di consigliere e interprete del popolo comune, che l'intellettuale della professione teatrale intende comunque esercitare, che si chiami Eschilo o Aristofane. I giudici dell'Areopago sono dunque celebrati da Eschilo non solo come giudici di un tribunale aristocratico, ma di un tribunale *tout court* della democrazia ateniese, anche se, all'interno di questa, è scelto proprio il corpo più venerando e tradizionale. Tra l'anno delle *Eumenidi* (458), o comunque tra anni vicini a questa data, e l'epoca delle *Vespe* del comico Aristofane (422) si colloca il lungo processo di sviluppo del ruolo delle giurie popolari, in conseguenza dell'introduzione del *misthós heliastikós*, avvenuta intorno alla fine degli anni Sessanta o poco dopo. Quello della pratica giudiziaria ad Atene, del potere giudiziario del popolo (che risalirebbe a Solone), della cavillosità, e via via perfino del terrorismo giudiziario del popolo, rappresenta certamente uno dei punti più controversi della democrazia ateniese, anche agli occhi di oppositori non radicali. L'elogio dell'Areopago può anche non significare, in Eschilo, consenso per i comportamenti delle giurie popolari (comunque nel 458 probabilmente non ancora così imperversanti come nei decenni successivi), ma ciò non comporta (né potrebbe, dato il carattere puramente negativo dell'argomento) un'ascrizione di Eschilo al campo antidemocratico, per la sua epoca. Direi che il problema si pone per lo stesso Aristofane, almeno in quanto problema aperto: Aristofane non intende sfidare col suo teatro il sentimento e le convinzioni dell'uomo comune; egli combatte un aspetto, che sente come demagogico, della democrazia ateniese, non con discorsi di sovversione della democrazia, ma con argomenti della stessa democrazia o che le sono consoni. L'elargizione del *misthós* giudiziario, che riempie di felicità, e di smania di giudicare, il fanatico Filocleone, è messa sotto accusa con argomenti (in fondo anch'essi "demagogici"), che denunciano l'«addomesticamento», come di animali al guinzaglio, dei giudici popolari ateniesi, da parte di demagoghi senza scrupoli, che al popolo giudicante riservano solo le briciole del bilancio dello Stato (*Vespe* 655 sgg.): quel *misthós* insomma toglie la dignità, senza togliere la fame, o almeno senza soddisfare i bisogni e le aspirazioni della povera gente, a cui Aristofane vuol parlare e da cui vuole il sostegno per il suo teatro. "Antidemocratico" sul tema speciale della smania dei tribunali (su cui era dato di trovare anche i più larghi consensi, come mostra la reazione generalizzata alle pratiche dei sicofanti), Aristofane non sembra esserlo, dunque, rispetto al clima generale, alla cultura, sociale e politica, della democrazia.

Il tema della *partecipazione*, cioè dell'effettivo esercizio di diritti e funzioni, quantitativamente rilevante e perfino emotivamente vissuto, si può dunque perseguire utilmente, come in ideali tappe (ove si voglia metterle in successione e sentirle come tali), dalle *Supplici* di Eschilo (463?) alle *Supplici* di Euripide (423?) alle *Ecclesiazuse* di Aristofane (ca. 393-1). L'entusiasmo del poeta (e certo dal poeta trasmesso al suo pubblico, o letto e portato in superficie dall'animo del suo pubblico) per le procedure, i meccanismi, le ritualità del voto democratico palese, espresso con alzata di mano, nel dramma di Eschilo, suggerisce e raccomanda, o almeno interpreta, l'esigenza di partecipazione popolare alla decisione politica, tanto più quanto più quest'ultima impegna l'intera città. La tragedia di Euripide, circa 40 anni dopo, prova a confrontarsi con una situazione politica in cui i capipopolo (alla Cleone?) hanno un ruolo eccessivo, ma ribadisce il diritto di parola, che chiunque può esercitare, e sembra anche contenere l'implicita raccomandazione a far uso del diritto di parola, se si vuole al tempo stesso conservare la libertà di parola per tutti, e però anche

contrastare la nefasta influenza dei demagoghi (vv. 435 sgg.). D'altra parte, la tragedia euripidea tocca pure il tema della condizione economica e sociale, ed esalta la "classe media" e quindi implicitamente le raccomanda di non lasciarsi abbindolare dalle male lingue dei capipopolo, né lasciarsi sedurre a fare posto all'invidia sociale (quella che, come sappiamo, Pericle aveva cercato di scoraggiare), senza però cadere nell'«inutilità» da un lato (la non partecipazione, che appunto Pericle aveva tacciato di inutilità), nella sempre crescente «avidità» dei facoltosi, dall'altro. Alla classe media viene dunque implicitamente raccomandata da Euripide una partecipazione politico-sociale, di tono giusto ed equilibrato, come a tutti l'esercizio del diritto di parola, che rientra nel binomio libertà-eguaglianza. Ancora 30 anni, ed ecco Aristofane pronto a testimoniare un aggravarsi del problema sociale, con una proposta utopistica, ma fervida, di un ideale di eguaglianza, che parte non a caso dall'ambiente di quelle "cittadine incompiute" che sono le donne nella democrazia attica: una situazione fantasiosa, che forza i limiti dell'esercizio del diritto di espressione e di voto, con l'impropria e perciò camuffata appropriazione di tali diritti da parte delle donne, travestite per l'occasione da uomini del contado, ma che infrange anche i limiti dell'assetto tradizionale della proprietà, della ricchezza, del ruolo e del rango sociale. Anche in questo caso, il poeta si fa portavoce e interprete di un disagio sociale diffuso, attraverso proposte di rovesciamento totale dello *status quo*, di cui non bisogna certo dimenticare il contesto teatrale e comico, perciò la cifra utopistica, ma che probabilmente non fanno che estremizzare un diffuso bisogno di tutela pubblica dei ceti sociali più disagiati; d'altra parte, l'analisi del contesto situazionale ha permesso di riconoscere nella commedia aristofanesca la testimonianza di una partecipazione all'assemblea anche della gente di campagna, più forte di quel che di solito si ammette, e quindi un qualche superamento di quel cronico assenteismo, invalso dopo il periodo dei Trenta tiranni (404/3), che aveva reso necessaria l'adozione di un espediente quale la distribuzione, per chi arrivava a tempo debito, dell'indennità di partecipazione all'assemblea, dall'unico obolo del 399 fino ai tre oboli del 393. I tre drammi scandiscono dunque la tematica, e dicono la risonanza almeno teorica, del problema della partecipazione, in un crescendo di complessità di problemi e inquietudine diffusa, nel settantennio che va dal 463 al 393 ca.

3. Riecheggiamenti e sbocchi: la riflessione teorica nel IV secolo

Accanto alla situazione politica del IV secolo, di cui abbiamo già parlato (pp. 175 sgg.), è opportuno, al fine di valutare il carattere moderato della democrazia dell'epoca, considerare anche quali idee politiche circolino in quel tempo, cioè la cultura dell'epoca, che ha di fatto prodotto la più copiosa e significativa riflessione moderata che ci sia stata nell'antichità. È la riflessione, fondamentalmente, di Platone e Aristotele, con tutto ciò che ne consegue, fino all'epoca moderna.

Se pensiamo poi al ruolo costitutivo che ha avuto il IV secolo a.C., per la storia del pensiero politico antico e per l'immagine stessa dell'antichità, ci rendiamo conto che qui si tocca un terreno fondamentale per il giudizio sulla democrazia classica e sulla cultura democratica del mondo antico. Questo secolo ha rappresentato, tra l'altro, la grande matrice per la formazione ideologica degli stessi politici romani, primo fra tutti Cicerone. In un certo senso, la Grecia umanistica, la visione umanistica, anche in politica, si fissa nel IV secolo. Pare essenziale, perciò, definirne i contorni rispetto al periodo della democrazia classica nella sua fase radicale.

La copiosa letteratura filosofica, retorica, storica del IV secolo a.C. trasmette una serie di riflessioni e notizie sulla democrazia, delle quali considereremo alcune, quante servano a segnare un filo di continuità nel nostro discorso, e in primissimo luogo a mostrarne il rapporto con quelle idee che formano l'ossatura e il nerbo della teoria "democratica". Nel modo in cui queste considerazioni si collocano rispetto al tessuto dei pensieri periclei, ora continuandone la sostanza e la forma, ora continuandone la forma ma non la sostanza, ora (ed è in particolare il caso delle teorie filosofiche), contestandone, correggendone, attenuandone la portata, esse si dimostrano, *e contrario*, rivelatrici della qualità e del significato storico della teoria democratica. In un rapido esame di queste posizioni recupereremo testimonianze documentarie, e perciò indiscutibili indicazioni, riguardo a quei principi generali della teoria democratica, che abbiamo proposto nell'introduzione e nei primi

capitoli.

In generale, si può scomporre un'analisi della teoria democratica in una prospettiva di tipo *istituzionale* e una riguardante le *idealità* democratiche. È quel che fa, in un eccellente libro di recente pubblicazione, un autore particolarmente esperto della *machinerie* istituzionale e procedurale della democrazia ateniese, particolarmente (ma non solo) per il IV secolo⁸.

In questa sintesi delle "reazioni" alla teoria democratica periclea, intendiamo concentrarci su aspetti classificatori della *demokratia* all'interno del sistema delle costituzioni, e per conseguenza su aspetti terminologici, evidentemente connessi con i primi, ma che, rispetto ai primi, appartenenti forse di più al campo della teoria, hanno un interesse in più, per il fatto di costituire una base filologica fondamentale per la rappresentazione di situazioni storiche e di corrispondenti regimi. La riflessione sui testi del IV secolo vale dunque anche come concettuale premessa alle considerazioni teorico-terminologiche che più avanti destiniamo a un autore, che in qualche modo possiamo ritenere l'esito ultimo di una lunga storia concettuale e lessicale, e l'iniziatore di una fase in cui non ci sono più rivoluzionari cambiamenti nella storia dell'idea: mi riferisco a Polibio. Ma, al di là degli aspetti classificatori e terminologici, andrà rivolta nuovamente l'attenzione agli aspetti sociologici, psicologici, in senso lato mentali, che appartengono all'idea di *demokratia* o che, dall'esterno, anche con grave deformazione, le si attribuiscono.

Sarebbe qui fuori luogo analizzare tutta la gamma delle posizioni di Platone, quali si esprimono nell'intero corso della sua esperienza teorica. Esse presentano fra loro delle varianti, ma è indiscutibile il loro fondamentale comune carattere antidemocratico. Antidemocratico o ademocratico: la posizione di Platone, rispetto alla teoria democratica costituisce un polo negativo, ora perché direttamente polemica e contraria, ora perché semplicemente intesa a superarne la logica, a costruire un mondo e un sistema totalmente nuovi, in uno sforzo in cui possono persino risultare attenuati – a prima vista – gli aspetti polemici. In ultima analisi, in vari momenti del suo pensiero, Platone può sembrare persino meno critico di Aristotele verso la democrazia reale e storica, perché in definitiva per lui il sistema non è riformabile o non è degno di essere riformato. La sua posizione molto spesso ci allontana perciò dalle premesse storiche, volta com'è a costruire un futuro completamente diverso.

La discussione di Aristotele, più attenta al dato storico reale, si impegna in un'analisi per vari aspetti persino più aspra, perché egli cerca di confutare e rigettare ciò che è confutabile e rigettabile, ma anche di salvare il salvabile. A una concezione e (se si vuole adottare questo non felice termine) operazione di questo tipo corrisponde il fatto, che mentre in Platone *demokratia* conserva il suo significato (e in fondo anche la sua dignità) originale, con tutto il bene e il male che se ne può dire, in Aristotele, o quanto meno nel momento del suo massimo sforzo classificatorio e sistematico (quando dunque egli distingue tra le tre *politeiai orthai*, cioè rette, e le tre deviazioni), al nome di *demokratia* tocca inesorabilmente un ruolo negativo, di degenerazione di quella che per il filosofo è la sua forma retta, cioè la *politeia*, la «costituzione» (la costituzione civica) per eccellenza. A una considerazione superficiale, tale storia terminologica potrebbe indicare una maggiore distanza della concezione e dell'ideale politico di Aristotele dalla *demokratia*, rispetto a Platone. Ma questa sarebbe un'ingiustizia storica. Aristotele infatti sussume sotto il concetto di *politeia* tutto quel che di buono e di salvabile egli trova nella democrazia reale, o in una a tal punto vicina a quella reale, da potersi considerare non come un'alternativa radicale ad essa, ma piuttosto come una sua correzione. Egli compie dunque, sul piano teorico e classificatorio, un percorso assolutamente speculare a quello compiuto dal lessico greco comune, quando questo diffonde e quasi generalizza (non inventa certo) il termine di *demokratia* per definire ogni situazione "non monarchica", e con caratteristiche di "governo della legge". E che il suo percorso sia analogo e speculare, perciò di apparenza inversa, ma di reale analogia, risulterà dal fatto che le caratteristiche istituzionali e sociali del regime che egli vorrebbe realizzare contengono il meglio della democrazia, e però anche il meglio (l'aristocratico) dell'oligarchia. Tutto questo si lascia agevolmente riassumere nella definizione di "moderata", che si può con ogni ragione riservare alla teoria democratica del IV secolo, quella che fluisce nella letteratura corrente, o nella storiografia (e nei suoi più documentabili riflessi in storiografia posteriore), e in genere nel linguaggio comune. Nel linguaggio degli storici si ha una corrispettiva estensione del termine di *demokratia* (salvata la forma, ma mutata e attenuata la

sostanza) a personaggi e comportamenti politici, che, in termini di rigorosa e drastica ripartizione, e nell'ottica della democrazia radicale (periclea e postpericlea), sarebbero stati piuttosto ascritti al campo dell'oligarchia! L'analisi successiva articolerà ancora meglio questa importante analogia di fondo (e di tipo speculare). Ma, al momento, essa serve in primo luogo a dar fondamento a un discorso che vuole caratterizzare, attraverso le espressioni contrarie o diverse, la teoria democratica autentica, quella periclea, che proprio dalle espressioni verso essa polemiche riceve luce, sia negli aspetti di continuità che le dobbiamo riconoscere, sia negli aspetti che vengono, nella prassi politica più tarda, apertamente rifiutati e rimossi.

La diversità di posizioni all'interno della riflessione platonica segue la strada, così connaturata alla profonda vocazione realistica del pensiero greco, che conduce dalle posizioni più ideali e utopistiche, a quelle che si confrontano con la realtà storica, e si limitano a proporre modifiche e miglioramenti, in definitiva fondano un compromesso. Il pensiero politico greco conosce bene la distinzione fra la costituzione ottima in assoluto, e quella ottima in relazione alle condizioni e alle possibilità reali. Né sfugge ad alcuno quante energie di argomentazione e costruzione concettuale siano dispiegate proprio per proporre una costituzione ottima secondo ciò che è *possibile*. Il Platone idealista della *Repubblica* mostra perciò piena consapevolezza del divario tra le costituzioni reali e la *politeia* ideale ed ottima, di chiara sostanza aristocratica, a cui avvicinarsi – anche in questo caso – il più possibile, quella in cui (V 473 c-d) siano i filosofi a regnare o gli attuali re o dinasti a filosofare. Al di fuori di questa, si instaura la graduatoria delle costituzioni non buone (ma reali), nell'ambito della quale (VIII 543 d-544 d: cfr. 545 b-548 d) il primo posto è assegnato alla timocrazia, o *timarchia*, cioè alla costituzione cretese e laconica, a detta di Platone lodata dai più (quella in cui, potremmo dire, lo statuto riconosciuto, economicamente e socialmente, costituisce anche la trama dell'organizzazione e distribuzione del potere politico). Segue, al secondo posto, l'*oligarchia*, lodata, ma gravida di tanti mali; poi è la volta della *demokratia*, che è ben differente dalla precedente; segue da ultimo l'autentica tirannide, che istituisce quasi una nuova serie, in quanto differente da *tutte* le costituzioni precedenti, isolata, come è naturale nel radicalmente antitirannico pensiero politico greco, e, nell'ordine però, quarta ed estrema malattia della *pólis*. Si configura così già quella condanna della *demokratia*, che ritroviamo nel *Politico* (302 b-d), e che consiste nel collocare questa forma politica in uno scomodo punto di incontro, e in un instabile e in definitiva inaccettabile equilibrio, tra le costituzioni legittime e quelle chiaramente illegittime: una sorta di negativa posizione mediana, che non dissimula l'esperienza storica della democrazia ateniese, da cui Platone pur proviene, e che non manca, pur nelle ammissioni a denti stretti, di lasciare qualche traccia in lui. Anche l'idealista, se è greco, finisce, di buona o (come nel caso di Platone) di mala voglia, col concedere qualcosa all'esecrato regime. E del resto, in tema e in clima di concessioni "a metà", si colloca la considerazione sulle sei forme politiche, dalla coppia tirannide-*basileia*, alla coppia aristocrazia-oligarchia, alla coppia di fatto, ma non di nome (sicché i nomi risultano in tutto cinque) della democrazia nella forma buona (in cui la massa predomina sui proprietari consenzienti, e in cui le leggi vengono osservate scrupolosamente) e in quella cattiva (in cui il predominio si ha con la violenza e senza il consenso dei proprietari, e le leggi non vengono accuratamente osservate) (*Politico* 291 c-292 a). Distinzione, quest'ultima, di fatto, ma non di nome, come osserva Platone (292 a), che qui attesta esplicitamente la problematicità e la storica ambivalenza del termine, ma anche la sua poderosa forza di diffusione e di copertura di situazioni diverse, nella comunanza dei principi teorici (che a lui però, chiaramente, non basta).

Il discorso politico in Platone, e in modo particolarissimo nella *Repubblica*, si trasforma in (o piuttosto si presenta subito come) analisi e progettazione di comportamenti morali, di definizioni e costruzioni di caratteri, di caratteristiche umane. Qui la testimonianza della *Repubblica* diventa preziosa, nella definizione di un *trópos*, un "modo" democratico che, al di là delle poche battute sugli aspetti istituzionali come espressioni e insieme fattori di comportamenti valutabili (e condannabili) moralmente, approda a una definizione del carattere dell'uomo "isonomico", l'uomo democratico insomma, che appare a conti fatti – ancora una volta – come un rovesciamento e una deformazione quasi caricaturale dell'uomo pericleo: lo dimostrano riscontri persino verbali con l'*Epitafio* del 431.

La *demokratia*, nella rappresentazione della *Repubblica* VIII 557 a, è quella dei *pénetes*, i poveri,

che, una volta vincitori, uccidono o espellono i loro avversari; in questo regime v'è partecipazione alla pari alla cittadinanza e alle magistrature; e alle cariche si viene designati per lo più mediante sorteggio. Più interessante l'enfasi posta, nel seguito del discorso (557 b), sulla facoltà che in essa c'è di fare quel che uno vuole; tutto qui è pieno di libertà di comportamento e di parola (*eleutheria* e *parrhesia*); ma la conseguenza palese è che «ciascuno si fa un proprio personale modo di vita (*idian hékastos [...] kataskeuèn tou hautou biou*)», appunto quello che «gli piace». Naturale, per Platone, il far affiorare, in prossimità di questo contesto (555 c), l'idea, così ricorrente nella letteratura del secolo, di una vita di dissipazione, dei giovani in questo caso. Dato tale stato di cose, ironizza Platone (557c), questa costituzione «rischia» – cioè può sembrare – d'essere la migliore di tutte; infatti «è come un mantello variopinto, con tutti i fiori possibili», tanti quanti sono i comportamenti graditi e possibili; una specie di *bazar* (*pantopólion*) di tutti i regimi pensabili (visto naturalmente lo stretto rapporto che per Platone sussiste tra *politeia* ed *éthos*, cioè tra forma politica e costume morale). Le arlecchinate, potremmo dire, della *demokratia* non piacciono a questo teorico dell'uniformazione aristocratica del comportamento morale.

Ed è proprio il «vivere a modo proprio» – quello che per il Pericle tucidideo era un valore positivo, alla sola (e certo nient'affatto irrilevante) condizione di rispettare le leggi e i diritti altrui – interpretato polemicamente e caricaturalmente come «fare il comodo proprio», che in un passo successivo e non molto distante della *Repubblica* (561 c-d) diventa oggetto di rappresentazione sferzante, il cui interesse storico e insieme filologico consiste però nei numerosi rinvii, che il testo consente, e *contrario*, al manifesto di Pericle sui diritti dell'individuo, della sua democrazia. L'uomo isonomico, dice Platone, per bocca di Socrate:

«vive alla giornata (*diazêi tò kath'heméran*), assecondando così il desiderio occasionale, ora ubriacandosi e ascoltando musica di flauti [*scil.* nei simposii], ora invece bevendo acqua e macerandosi, e alcune volte esercitandosi, talora oziando e non curandosi di nulla, altre ancora occupandosi di filosofia. Molte volte fa politica, ed eccolo lì che salta su a dire e fare quello che capita; e se vuole imitare i militari, si butta da questa parte, se invece gli uomini d'affari, da quest'altra. Non regola né costrizione gravano sulla sua vita; ma chiamando questa dolce vita, e degna di un uomo libero, e beata, è così che vive sempre».

I rimandi possibili al discorso di Pericle sono molti e significativi; ma non è evidentemente la dipendenza di Platone dal testo tucidideo che qui conta o interessa, o che si vuole o anche solo può dimostrare. Storicamente, conta e interessa molto di più il rapporto oggettivo tra le due rappresentazioni. I *kath'heméran epitedeúmata* o la *kath'heméran térpsis* (rispettivamente le pratiche quotidiane o il godimento quotidiano) di Pericle (in Tucidide, II 37, 2; 38, 1) hanno un riscontro nel quasi corrispondente *tò kath'heméran* platonico; l'idea di una “dolce vita” (*hedy's bios*), apprezzata e ricercata come tale dal *viveur* della democrazia, ha il suo corrispondente nella *hedoné* (o anche la *térpsis* e concetti simili, cfr. *supra*, pp. 127 sgg.), che ispira la maniera di vita degli “altri”, e che in democrazia va, per Pericle, semplicemente accettata, senza suscitare rancori (*ibid.*); è l'idea del «vivi e lascia vivere» (purché nel rispetto delle leggi), quella che lo statista ateniese proclamava. La libertà dei comportamenti e la libera esplicazione delle proprie potenzialità, tra esercizio intellettuale ed esercizio fisico o militare, tra perseguimento dei propri fini economici e degli affari privati e interesse e cura per le faccende pubbliche (Tucidide, II 39-40), era un'ideacardine della dottrina democratica e periclea. Su tutto questo sistema di idee, su questo insieme di riflessioni, sui *trópoi* degli uomini della democrazia da Pericle promossa, si abbatte – che il riferimento sia o non sia diretto – l'ironia di Platone. Ma, sul terreno dei principi, chi considera gli elementi che compongono il libertarismo e l'edonismo periclei, si accorge che essi costituiscono una teoria dei diritti individuali, che si colloca su un piano moralmente ben più elevato dell'edonismo spicciolo denunciato dalla critica platonica, che identifica, condanna e ridicolizza i comportamenti di quell'edonismo effimero e volgare che precorre e prepara il *carpe diem* oraziano. La concezione periclea non corrisponde alla deformazione che ne fa la severa concezione platonica e nemmeno è da equiparare del tutto, nonostante qualche parentela innegabile, all'edonismo marcatamente individualistico, anche se con un forte colorito intellettualistico, che concezioni di vita tendenzialmente apolitiche o antipolitiche caldeggeranno soprattutto nell'ellenismo⁹.

È anche evidente che Platone riesca a trasformare di fatto in una squallida baraonda quel nobile punto di equilibrio, realizzato a livello di principi e fra principi, che è la teoria periclea e democratica del modo di vita individuale, con un tipo di argomentazione che assomiglia molto a un espediente sofistico, quando ingloba nel campo dei comportamenti individuali, quasi si trattasse di un solo individuo, una varietà di comportamenti che solo in parte riescono ad essere realmente vissuti da una sola persona fisica, e tuttavia costituiscono la gamma delle possibilità da tenere aperte per l'individuo della democrazia nella sua generalità ed astrazione e, per il singolo reale, solo come potenzialità, opportunità, diritto. La concezione platonica, e affini critiche al *bios* democratico, peccano in definitiva di scarsa pietà per bisogni, aspirazioni, attese di un po' di felicità da parte dell'uomo comune, e trasformano, ingrandendole nella polemica, soddisfazioni, comodità, gioie per lo più assai modeste, in sregolatezze ed orge intollerabili. Pericle aveva visto giusto, evocando ed esorcizzando giudizi sospettosi, invidiosi, intolleranti, che guastano, per puro malanimo, la vita del prossimo.

Altre coincidenze, tra quel che Pericle auspica e quel che Platone condanna, aiutano a porre nell'ottica giusta la dottrina periclea della società democratica, più che a impostare il problema di un possibile riferimento diretto di Platone a Tucidide. Nella *Repubblica* (VIII 562 e) si muove ad esempio una critica al fatto che il meteco, cioè lo straniero residente, ma anche, in generale, lo straniero, in democrazia possa essere sentito come uguale al cittadino, una concezione che si scontra con quella periclea del rifiuto delle *xenelasiai*, le «espulsioni di stranieri» (Tucidide, II 39, 1), che invece si praticano a Sparta. Semmai, la posizione platonica richiama, e comprensibilmente, quella espressa nella *Costituzione degli Ateniesi* attribuita a Senofonte (I 10).

Viceversa, Platone si rivela esperto di leggi, e in qualche misura disponibile a fare i conti con l'esistenza di leggi, sia non scritte sia scritte, e questo nella *Repubblica* VIII 563 d, come nel *Politico* 298 d-299 a, e altrove; la sua preferenza andrà pure alla funzione fondamentale dei costumi (*éthē*) e delle leggi non scritte; ma, sul tema dell'uso della scrittura nelle leggi di città aristocratiche e di città democratiche, abbiamo già osservato come non si possano immaginare distinzioni rigide, che non corrisponderebbero al reale svolgimento delle legislazioni. Le distinzioni ed opposizioni sono fra l'eccesso di legislazione scritta e di legislazione *tout court*, da un lato, e la valorizzazione delle norme fondamentali e insieme tradizionali, dall'altro. Con la sua associazione, perciò, dei due tipi di legislazione, Platone ci ricorda solo obiettivamente quella operata da Pericle in Tucidide, II 37, 3, e ci aiuta a capirne meglio il senso.

La posizione della *demokratia* all'interno del sistema delle costituzioni, e specificamente il tipo di polarità in cui si colloca la *demokratia* nelle *Leggi* di Platone (III 693 d-e), stanno a testimoniare, come tutto il tessuto teoretico delle *Leggi*, la rinnovata (anche se pur sempre solo parziale) vicinanza di Platone alla realtà politica ateniese, e greca in generale, nonché alle idee e al lessico politico correnti in Grecia. Ancora una volta, e con significato tanto maggiore quanto più le *Leggi* rappresentano, all'interno della storia del pensiero platonico, il momento relativamente più realistico, Platone si dimostra (proprio lui, il riformatore), nei confronti del lessico politico, più fedele testimone che non creatore di novità. Abbiamo già detto che probabilmente ciò ha una spiegazione di fondo proprio nella distanza maggiore (rispetto per esempio ad Aristotele) dalle realtà politiche rifiutate o criticate, considerate come un materiale più o meno negativo, che non vale dunque la pena di stare ad abbellire con terminologia diversa, visto che è la cosa stessa che va superata: i nomi possono dunque restare quelli che sono. Nel passo citato delle *Leggi* (III 693 d-e) Platone afferma dunque che esistono come due «matri (*metéres*) di tutte le costituzioni»: la monarchia e la democrazia, di cui le punte (*ákra*) storiche sono la monarchia persiana e la democrazia ateniese, rispettivamente; quasi tutte le altre forme politiche, partecipano dell'una e dell'altra forma-madre, e la proposta platonica, in VI 756 e, è che ci si debba collocare in una posizione intermedia (*meseiëin*) fra le due costituzioni di base. Così argomentando, Platone si dimostra certo nel solco di una primigenia tradizione lessicale greca, che, in ordine al contesto politico dominante al tempo della lotta contro la tirannide, aveva espresso in *demokratia* la polarità verso il regime personale (schema terminologico "binario"); ma al tempo stesso – e con conseguenze di comprensibilmente maggior portata – il filosofo veniva a trovarsi sullo stesso terreno terminologico di chi, dopo il "saliente" della democrazia radicale periclea e postpericlea di

V secolo, e in armonia con la tendenza della politica e concezione democratica del IV secolo a un'attenuazione del ruolo decisionale del *dēmos* e perciò a una riduzione della preminenza dei problemi sociali, attenuava anche il valore oppositivo della parola *demokratia* nei confronti dell'*oligarchia* (cioè anche dell'*oligarchia*), riconduceva perciò la complessità dello schema terminologico “ternario” (*monarchia-oligarchia-demokratia*) al vecchio schema “binario” (sempre alternante, in misura diversa secondo i diversi tempi e contesti espressivi, col precedente, nella storia della letteratura greca). Il risultato, e il corrispettivo, sul terreno delle idee politiche, era la grande disponibilità ad attenuare il valore polemico del termine *demokratia* sul piano del contenuto sociale, e a coprire con l'uso di quel termine le più disparate situazioni politico-sociali, purché queste condividessero fra loro l'aspetto formale di regimi repubblicani, cioè non sottoposti né a re né a tiranni.

La forza propulsiva e pervasiva di *demokratia* risulta del resto anche dai diversi modi in cui Aristotele, nella *Politica*, esemplifica la classificazione delle forme politiche. In II 1273 b 35-1274 a 21, leggiamo: «Alcuni dicono che Solone abbia... abbattuto l'oligarchia, posto fine alla servitù del popolo e istituito la democrazia patria, avendo ben mescolato la costituzione, con l'elemento oligarchico rappresentato dall'Areopago, la procedura dell'elezione come elemento aristocratico, i tribunali (*dikastéria*) quale elemento popolare». Aristotele è di avviso un po' diverso: Solone non ha innovato, per quanto riguarda la *boulè* e il modo di elezione, però certo ha istituito un regime popolare, aprendo i *dikastéria* a tutti. D'altronde, Aristotele ricorda ancora la posizione di coloro che ritengono che, con questa terza (troppo popolare) misura, Solone abbia fatto tutt'altro che una bella combinazione, ma semplicemente distrutto il senso e la funzione delle due istituzioni precedentemente ricordate (*boulè* dell'Areopago e cariche di tipo elettivo); di fatto, ne seguì la “democrazia attuale” (*he nūn demokratia*), avviata dalle riforme antiareopagitiche di Efialte e di Pericle e dalla istituzione periclea delle indennità per i giudici delle giurie popolari. Ma Aristotele giustifica Solone e diventa, per una sorta di affinità elettiva, il paladino delle sue vere intenzioni (qui, come poi nella *Costituzione degli Ateniesi* 9, dove esporrà gli aspetti “demotici”, cioè filopopolari, della politica soloniana). La nascita della democrazia “attuale” fu favorita per Aristotele da circostanze storiche, quali i meriti navali del popolo durante le guerre persiane e l'emergere di cattivi demagoghi. Solone invece, secondo il filosofo, aveva dato al popolo solo l'essenziale del potere, l'elezione delle magistrature e il diritto di esigerne i conti (*euthýnein*) e quindi giudicarne l'operato (senza nemmeno questi diritti, il *dēmos* sarebbe stato infatti solo servo e nemico); e tuttavia il legislatore ateniese volle che le cariche fossero ricoperte dai nobili e dai ricchi, limitandone l'accesso a pentacosiomedimni, cavalieri e zeugiti, con l'esclusione quindi dei teti.

Il passo è del più alto interesse sotto il profilo istituzionale, come anche sotto quello che in questo studio è prevalente, la storia delle idee e del lessico politico, perseguita non come ricerca puramente filologica e formale, ma come filo rosso – e di grande valore ordinatore di documenti, tempi e situazioni – della reale storia politica e sociale. Aristotele non usa qui in maniera esplicita e formale, quando esprime la sua personale valutazione, il termine *demokratia* per Solone: piuttosto usa *dēmos* e il relativo aggettivo *demotikós*. Si tratta di una assoluta sinonimia, visto che in greco *demotikós* è frequentemente l'aggettivo usato per «democratico»? O Aristotele mostra una certa cautela nell'uso di un termine così impegnativo, in un certo senso così “datato”, all'epoca di Clistene e ancor più di Efialte, Pericle e successori? Sarei per la seconda ipotesi, per quel che riguarda questo passo.

Se pur le cose stessero così, ne risulterebbe solo un particolare (e storicamente significativo) rigore definitorio di Aristotele, ma la sua testimonianza resterebbe lì opportunamente a mostrare, o a confermare, come il termine e l'idea di *demokratia* tendano, all'epoca sua e delle sue fonti, a travalicare i confini temporali, risalendo, al di là di Clistene, fino a Solone (o perfino oltre, fino a Teseo, come mostrano altre testimonianze antiche), e perciò a scavalcare i confini delle situazioni reali e delle costituzioni, che più accorte teorie e definizioni costituzionali tengono invece opportunamente distinte. Nel passo citato, a guardar bene, le definizioni *pátrios demokratia* e *demokratia he nūn* sono tutte contenute nell'ambito delle opinioni riferite da Aristotele, non di quelle dichiarate da lui in suo proprio nome. Certo, l'autore della *Costituzione degli Ateniesi* conosce e condivide l'idea di democrazia “attuale”, o costituzione “attuale”, in riferimento a quella

restauro da Trasibulo, perciò al regime politico del IV secolo, nello spirito per altro di una visione storica, che non pone reali fratture tra i caratteri radicali della democrazia di V e IV secolo; ciò significa che certi aspetti radicali, per lui caratterizzanti, non erano venuti meno, pur se obiettivamente ci sono fra le due epoche ad Atene talune modificazioni, discusse e variamente rappresentate dagli storici moderni, che autorizzano, nell'ottica più ampia di un giudizio complessivo sulla storia di quel regime politico, a parlare di una qualità diversa. L'autore della *Costituzione degli Ateniesi* sembra concedere (41, 2) che con Solone si ebbe l'inizio (*archè*) della *demokratia*; d'altra parte, in un testo, citato nella stessa opera (29, 3), presentato come di carattere documentario e del 411 (l'emendamento di Clitofonte al decreto di Pitodoro), si fa riferimento a Clistene come a colui che istituì (*katéstese*) la *demokratia* (e al tempo stesso si accenna ai *pátrioi nómoi* che Clistene pose, e che Clitofonte propone di ricercare). Aristotele mi sembra con ogni probabilità l'autore della *Costituzione*; non credo impossibile che l'avvio della *demokratia*, riconosciuto a Solone dal cap. 41 del trattato, stia a indicare appunto quella posizione sfumata del filosofo, che parrebbe emergere dal luogo considerato della *Politica* e che consiste nel riconoscere alla costituzione soloniana al massimo il carattere di una democrazia embrionale, che non merita però una definizione "secca" di *demokratia*. Ma questi restano problemi interni all'esegesi del testo aristotelico, e potrebbero solo complicarsi, se si coinvolgesse, nel discuterli, anche quello della paternità della *Athenaion politeia*. Scritti come la *Politica* e la *Costituzione degli Ateniesi* mostrano come il concetto di *demokratia* fosse stato esteso a tempi e situazioni diversi, e perciò fosse stato ormai abbastanza annacquato (o riannacquato), nello schema terminologico "binario".

Poteva così essere nata anche una espressione come *pátrios demokratia*, come probabile risultato di un certo numero di "fatti" lessicali e ideologici.

1) Estensione dell'aggettivo *pátrios* dai *nómoi*, e dalla stessa *politeia*, che si volevano "restaurate" nel 411 e nel 404, alla parola *demokratia* (il rigore della definizione di Clitofonte rispetto all'opera di Clistene significa che un tale processo può essere cominciato solo dopo il 411, è perciò fenomeno al più presto, della fine del V secolo, che, per diventare idea più diffusa, dovrà attendere probabilmente ancora qualche tempo, e sarà corrente già prima della *Politica* di Aristotele).

2) La *pátrios demokratia* (che taluni facevano cominciare fin da Teseo: ma una datazione così alta era causa di polemiche fra gli stessi antichi, e comunque l'autore della *Costituzione*, cfr. 41, 2, non vi accede del tutto) ha un aspetto di "costituzione mista" (*Politica* II 1273 a): questo dice, nella maniera più chiara possibile, quanto vada annebbiandosi il carattere di *demokratia* come regime socialmente pronunciato, e nettamente antitetico rispetto alle aristocrazie.

3) Ma se *demokratia* può generalizzarsi al punto di poter in qualche modo sostituire *politeia* nel nesso *pátrios politeia*, ecco preparato già il terreno perché *politeia* sostituisca il polivalente (e per un certo punto di vista screditato) nome di *demokratia* in una classificazione teorica delle costituzioni: la storia delle situazioni, e perciò delle parole politiche, prepara l'ultimo passo che Aristotele compirà nella *Politica*, nello spirito di chi ritiene realmente e seriamente riformabile, cioè migliorabile, il sistema politico vigente, introducendovi correttivi di stampo aristocratico, e quindi conferendogli caratteri di costituzione equilibrata, moderata, mista, costruita sulle rovine della vecchia idea di *demokratia*. È proprio la logica di un riformista (più che quella di un riformatore radicale), che può consentire ad Aristotele di adottare un nome correttivo e sostitutivo dell'ambiguo *demokratia*, quel nome di *politeia* che già da tempo, a guardar bene, era stato portato a una prossimità concettuale a quello di *demokratia*, in un processo speculare a quello, a mio avviso preminente, per cui *demokratia* era stato condotto a significare ogni regime costituzionale e repubblicano, prescindendo, e non a caso, dalle determinazioni e contrapposizioni storiche di carattere sociale.

Nel II libro della *Politica* aristotelica (1272 b 32 sgg.), lo sforzo di definizione di quel che è una *pólis* (il *polites*, il cittadino, è quello che partecipa di *krisis*, «potere giudiziario», e di *archè*, «esercizio di cariche politiche») conduce agevolmente, quasi sul filo di un problema terminologico, che è però anche trama di una costruzione teorica, alla consacrazione di un termine come *politeia* – altrimenti usato per indicare qualunque costituzione – a designare invece la democrazia buona, ad occupare la casella della terza retta costituzione (*orthè politeia*), distinguibile dalle altre due, "rette"

anch'esse, ma diverse, e meno avanzate socialmente: la *basileia* (regalità) e l'*aristokratia* (III 1279 a). L'impegno teorico e definitorio di Aristotele significa un atto di omaggio all'idea democratica, se la «civicità» per eccellenza viene fatta coincidere con la «casella» della democrazia (in definitiva, la massa popolare è considerata in grado di optare nelle sue scelte politiche per il bene comune), e al tempo stesso esprime un orientamento politico moderato, e in questo senso riformista, che cerca di ricacciare in una specificità negativa la *demokratia* storica; questa infatti viene considerata come una *parékbasis*, cioè una «deviazione», in quanto pensa solo al vantaggio dei poveri, non anche al bene degli abbienti, esattamente come «deviazioni» sono la tirannide, rispetto alla regalità, e l'oligarchia rispetto all'aristocrazia (1279 b, cfr. 1289 a 26-30). Il lungo discorso premesso a questa momentanea conclusione vuole dimostrare che l'innovazione aristotelica risulta da un ampio contesto storico di idee e parole d'ordine politiche, e che perciò Aristotele non era isolato in tali posizioni; ma vuole anche mostrare che egli si impegnava in un tentativo di riforma lessicale, terminologica, destinato all'insuccesso, perché si scontrava con la storia sia lessicale sia reale dell'idea di *demokratia*, cui era connaturata una ambivalenza (anzi via via una polisemia) portata dalle cose e radicatasi nel tempo, fino a determinare un'inestricabilità di significati diversi, fra i quali poteva tuttavia intravedersi un qualche fondo comune, se rispetto a quel nome e a quell'idea si potevano evocare, e *contrario*, distinzioni e opposizioni, in forme politiche diverse dalla democrazia stessa.

Aristotele, proprio perché realmente impegnato a riformare il riformabile, affronta i vari nodi politico-sociali della *demokratia* storica, intesa come forma pregnante e, come tale, largamente negativa, ma riformabile e da riformare. In lui si presenta netta e preminente perciò la polarità *demokratia-oligarchia*: questa è per lui la vera forma del conflitto politico, sentito soprattutto come contrasto di condizioni economiche e sociali; la vera alternativa è tra queste due forme politiche, che vengono definite mediante una complessa articolazione di categorie interpretative. Rispetto a una così netta opposizione, l'altra alternativa, quella tra *monarchia* e *demokratia*, primigenia e ormai, nel IV secolo, sempre più riaffiorante e diffusa nel linguaggio greco comune, appare sfocata, elusiva rispetto al contrasto sociale reale, e in qualche misura fuorviante. Aristotele prende, si può dire, il toro per le corna. Ciò non significa una sua opzione per la parte dei poveri; significa tuttavia che la sua posizione è l'esatto contrario di un mascheramento del problema. In questo quadro va vista la costruzione della sua teoria costituzionale, fondata tutta sull'opposizione democrazia-oligarchia (*Politica* IV 1290 a 13 sgg.). Egli corregge dunque certamente, almeno di fatto, l'idea platonica, che le *madri* di tutte le costituzioni siano *monarchia* e *demokratia*. Aristotele fa posto anche all'*imagerie* della rosa dei venti, in cui *demokratia* ed *oligarchia* sono il Nord e il Sud del sistema, con le conseguenti varianti, corrispondenti agli altri punti cardinali. Ma questa è immagine che egli riferisce, senza però accettarla fino in fondo; preferisce l'ipotesi di una o due forme-base, e forme buone, di cui sussistono nella realtà tante deviazioni (*parekbáseis*). Con Platone condivide l'opinione che la *demokratia* sia la peggiore delle forme politiche buone, e la migliore di quelle cattive (IV 1289 b 6 sgg.), che non si debba cercare solo la costituzione ottima (*ariste*), ma anche quella possibile (*dynaté*) (IV 1288 b 37-9); e lo stesso realismo esibisce quando afferma, nell'analisi dell'esistente, che non c'è un solo tipo di democrazia, come non c'è un solo tipo di oligarchia (IV 1289 a 8-10). Eccoli perciò a redigere una graduatoria di diversi tipi di democrazia, dal migliore al peggiore, da quello in cui è detta dominare l'uguaglianza (l'*ison*) (I), a quello in cui comanda la massa e non la legge, valgono i decreti (*psephismata*) e non le leggi (*nómoi*) e prevalgono i demagoghi (IV), passando per il tipo in cui le magistrature sono attribuite a seconda del censo (II) e quello in cui la partecipazione alle *archai* è aperta a tutti i cittadini, ma ancora domina la legge (III). A questa quadripartizione ne corrisponde una specularmente analoga per l'oligarchia, ma essa si integra anche di una caratterizzazione sociologica, che dà il primo posto, nella graduatoria buona, al *demos* contadino, in armonia con l'idea di democrazia agraria che sociologicamente connota l'ideale politico moderato di Aristotele (IV 1291 b 14-1293 a 10, cfr. 1318 b 6-1319 a 38 e altrove).

Tutta questa «quadrata» costruzione ha come pietra angolare l'antitesi fondamentale *demokratia-oligarchia*; ma la profondità di analisi storica propria di Aristotele risulta dal suo stesso sforzo di impegnarsi in una definizione complessa delle due forme, complessa perché comprensiva al tempo stesso della condizione giuridica e formale e della condizione economica e sociale. Egli sa che la

grande opposizione *dēmos-oligarchia* presenta una certa asimmetria semantica: *dēmos* (e perciò democrazia) è dove dominano i liberi (e la libertà è certo uno statuto giuridico e formale); *oligarchia* è dove dominano i ricchi (e questa è condizione fondamentale tra le connotazioni dei due regimi). Si crea però così una asimmetria definitoria, che il filosofo “delle cose” cerca di sciogliere, riducendola a una simmetria, che renda conto dell’intera realtà, e che evidenzia come fondamentale e realmente discriminante il connotato economico. Perciò la *demokratia* sarà il regime in cui i liberi che siano anche poveri (che sono di norma i più) abbiano il controllo del governo; ed *oligarchia* quello in cui prevalgano i ricchi, che di norma sono anche pochi. Al di là perciò del dato formale e generalizzato della condizione di libertà, a costituire la discriminante di fondo tra le due forme politiche è la condizione economica (con la sua – di norma – conseguente determinazione quantitativa, di pochi e molti): infatti è su questo terreno che non sono possibili embricazioni, cioè sovrapposizioni di *status*: come Aristotele lucidamente proclama (IV 1291 b 7 sgg.), *eúporoi* ed *áporoi* (ricchi e poveri) costituiscono le grandi ripartizioni della società cittadina, “perché non si può essere allo stesso tempo ricchi e poveri”. Le altre distinzioni gli appaiono dunque più ambigue ed elusive delle opposizioni all’interno del corpo sociale. È evidente a questo punto quanto elusiva sia invece, rispetto a questa analisi economicistica, la polarità monarchia-democrazia, che ha altre origini, altre motivazioni e giustificazioni, e soprattutto, per ciò che possiamo constatare, ben altra diffusione nel linguaggio politico greco, soprattutto a cominciare dal IV secolo. Dunque, in Platone culmina lo schema “binario” che inquadra l’idea di *demokratia*, in Aristotele (più compiutamente, si direbbe) lo schema “ternario”, che dà particolare rilievo all’opposizione verso l’oligarchia.

Aristotele, sulla base di tale consapevolezza, propone soluzioni politiche nuove, ma ancorate al vecchio. La sua *politeia* è una mescolanza di democrazia e di oligarchia (*Politica* IV 1293 b 33-8): se della prima sono caratteristiche, sul terreno politico, il sorteggio delle cariche e l’esclusione di valutazioni del censo, e della seconda invece l’elezione sulla base del censo, la *politeia* rappresenterà un compromesso e un miglioramento, dell’elemento oligarchico nella direzione dell’aristocratico, dell’elemento democratico nella direzione di quello “politico” (da *politeia*): un sistema di designazione alle cariche per elezione, ma senza sbarramenti legati alla condizione economica (IV 1294 b 7-13). A questa teoria di equilibrio politico fa riscontro, sul terreno economico-sociale, quella di un ruolo portante del ceto medio, di coloro cioè che si pongono a metà strada tra il livello degli *eúporoi* e quello degli *áporoi*.

E la prospettiva economicistica riaffiora tenacemente nella successiva elaborazione. Se nel IV libro della *Politica* Aristotele aveva mostrato l’asimmetria che il fattore economico produce interferendo con lo statuto della condizione libera (*eleutheria*), nel V (1301 a 29 sgg.) egli delinea l’asimmetria che si determina tra l’uguaglianza di diritti e la disuguaglianza dei beni, sicché il popolo tende a generalizzare il principio dell’uguaglianza (*isótes*), facendo dell’uguaglianza un’aspirazione da estendere ad ogni campo, mentre i pochi ricchi vorrebbero estendere anche al campo politico la disuguaglianza economica. In definitiva, anche qui si può scorgere un’asimmetria nel comportamento e nelle aspirazioni delle due parti sociali di cui l’una, quella popolare, cerca di avanzare dall’*isótes* del diritto politico all’*isótes* della condizione economica, mentre l’altra muove dall’*ánison* della condizione economica verso la disuguaglianza dei diritti politici. Il problema di Aristotele è quello di mediare: la sua proposta politica la conosciamo, così anche la sua preferenza obiettiva per il ceto medio, e comunque la sua opzione per il diritto di proprietà, non senza, e lo vedremo più avanti, un interesse attivo alla sorte dei poveri e la condanna del disinteresse per i loro problemi¹⁰.

Notevole la rappresentazione analitica delle caratteristiche specifiche della *demokratia* in tema di psicologia politica e sociale, che Aristotele dà nel VI libro della *Politica* (1317 a 40-1318 a 3). Base della costituzione democratica, dice il filosofo, è la libertà (*eleutheria*); e di questa i segni e i confini sono: 1) il farsi comandare, e comandare, a turno (*tò en mērei árchesthai kai árchein*) – e specificamente il popolo vuole avere diritti in base al numero e non in base al merito; 2) il vivere come uno vuole (*tò zēn hos bouletai tis*). Riaffiora in Aristotele il vecchio motivo, critico nei confronti di quel principio di libertà individuale che Pericle in Tuciddide rappresentava in forma positiva. La critica aristotelica, occorre ammetterlo, non si sfoga in esecrazioni e tirate pseudomoralistiche; essa coglie, sul terreno logico, certo esagerandone la portata, la possibilità di

contraddizione che l'aspirazione alla massima libertà individuale contiene rispetto al principio politico dell'*archein kai árchesthai* a turno, perché uno dei due momenti che esso include, quello dell'obbedire, parrebbe in contrasto con il principio del vivere a modo proprio. Alla forzatura critica di Aristotele sarebbe già buona risposta la dottrina periclea del vivere *kath'hedonén* (a piacer proprio), *purché nel rispetto delle leggi*. Tuttavia il passo aristotelico presenta il suo più grande interesse storico nel rivelare la più volte ricordata avversione di fondo al potere, quel bisogno di esorcizzarlo fin dove possibile, quell'intima vocazione nobilmente "anarchica", che è connaturata – fatti salvi tutti gli indispensabili compromessi con la vita organizzata e civile, insomma con la realtà e con la storia – all'idea greca di libertà. «Di qui – dice il filosofo – è derivato quel non voler essere comandati, se possibile, da nessuno, altrimenti quel voler comandare a turno, nella direzione di una libertà ugualitaria» (*eleutheria katà tò íson*).

E le istituzioni che Aristotele descrive, in una dozzina di punti all'incirca (VI 1317 b 17-1318 a 3), confermano questa psicologia. I caratteri popolari (*demotiká*) possibili in una costituzione sono così elencati: in democrazia tutti hanno elettorato attivo e passivo; tutti governano su ciascuno, e a turno ciascuno governa su tutti; le cariche vengono per lo più sorteggiate, ad eccezione di quelle che richiedono una particolare competenza ed esperienza; nessuna o quasi è conferita in base al censo; tranne che in pochi casi, le cariche non vengono esercitate due volte, e sono comunque di breve durata; il popolo esercita il potere giudiziario, con particolare riguardo ai rendiconti (*eúthynai*), alla costituzione e ai contratti privati; il potere dell'assemblea è predominante su ogni altro potere, e le magistrature sono sovrane su poco o nulla; le assemblee, i tribunali, le magistrature sono remunerate; e come l'oligarchia è basata sulla nascita, la ricchezza, l'educazione, il regime popolare lo è sull'assenza di nobili natali, la povertà, la *banausia* (cioè l'occupazione in lavori manuali).

L'opposizione con le altre forme politiche ha, nella teoria aristotelica, un suo spietato rigore. E tuttavia egli si conferma come il teorico che, pur nella polemica, non abbandona il terreno del reale, non si acquieta nel proprio distacco, per sognare e costruire mondi lontani, posizioni utopiche che possono persino nel tono sembrare in minor collisione con la democrazia radicale. Aristotele conosce ed affronta il reale, ne svolge una critica interna, suggerisce soluzioni a suo modo miglioratrici. Non è qui certo il caso di valutare il merito di queste proposte, che nei particolari potranno essere ora più ora meno giuste. Quello che conta osservare è il principio, l'atteggiamento di fondo, il reale impegno in suggerimenti opportuni, di cui qui si vuole valutare non la sufficienza o l'insufficienza, ma la logica e lo spirito animatore.

Aristotele sa (*Politica* VI 1320 a 17-b 11) che le città democratiche possono presentare una popolazione numerosa e desiderosa di sovvenzioni pubbliche; ora, che il popolo riceva una assistenza economica è nell'interesse non solo dei poveri, ma degli stessi benestanti (altrimenti il popolo diventa nemico). In questa prospettiva di "previdenza sociale", egli cerca di andare al di là della vecchia logica dei *misthoi* e della distribuzione demagogica degli avanzati di bilancio, ma al di là anche, si direbbe, della stessa logica della munificenza e del mecenatismo clientelare della società aristocratica; Aristotele propone che dalle entrate, o dagli interessi sulle entrate, gli stessi abbienti si facciano carico di raccogliere somme per l'acquisto di un campicello per un povero, o del capitale di partenza per l'esercizio del commercio o dell'agricoltura. Loda poi il comportamento dei Cartaginesi, che provvedono ad es. a fondazioni di colonie per i meno abbienti, o a fornir loro capitali per l'avvio di un'attività produttiva, o quello dei Tarentini, i quali mettono a disposizione dei non abbienti le loro proprietà ma solo per l'uso (sembra un modo generoso di rappresentare la diffusione del sistema dei fitti, di terre come di case, che rappresenta un aspetto dell'economia in espansione nel IV secolo, un'età in cui l'investimento si può ad es. realizzare nell'acquisto di proprietà abitative o produttive, che vengono poi date in fitto, costituendo così una possibilità d'intervento economico). Ancora una volta, di fronte a queste affermazioni aristoteliche, non ci chiederemo se si tratti di misure, di per sé e per le loro reali dimensioni compressive, sufficienti come risposta al bisogno; se siano anche rispondenti del tutto alla dignità del bisognoso, cui provvedeva la politica assistenziale di Pericle, che remunerava però l'indigente non in quanto tale, ma in quanto cittadino che svolgesse funzioni civiche, e per il resto mirava a creare le condizioni generali per una fuoriuscita dalla povertà attraverso l'esercizio in proprio di attività produttive. Non ci chiederemo nemmeno quanto di questa politica degli abbienti corrisponda a un autentico

sentimento di evergetismo e di solidarietà sociale, e quanto invece esprima, come si è già detto sopra, uno spirito d'impresa e di profitto da parte degli investitori. Osserveremo tuttavia come ci sia pur sempre, nelle proposte aristoteliche, qualcosa dello spirito pericleo di sollecitazione all'*érgon* come attività produttiva: l'*aphormé* che Aristotele richiede ed elogia è alquanto vicina all'*érgou kairós*, cioè all'«occasione di lavoro», che Pericle invita il ricco a creare (Tucidide, II 40), e il povero a cogliere per uscire, attivamente, dallo stato d'indigenza. Le proposte di Aristotele respirano la stessa etica attivistica, pur nella diversità dei contesti politici vagheggiati da lui e da Pericle; soprattutto mostrano come il filosofo «delle cose» non disdegnasse, con tutto il moderatismo della sua proposta politica, di mettere le mani nel vivo e nello scottante della questione sociale propria dei suoi tempi, in uno spirito, certo, riformista più che radicalmente riformatore.

Il passo riguardante Solone (*Politica* II 1273 b 34 sgg.), è anche un buon punto di raccordo per la storia dell'idea di *demokratía* e di tutte le idee correttive, che, senza entrare, appunto perché soltanto correttive, in rotta di collisione con il principio generale della democrazia, tuttavia lo integrano ad altre idee, lo rimescolano con altri principi e soprattutto mostrano già avanzato il processo di diluizione del significato pregnante del termine. Quel passo attesta infatti l'estensione del termine oltre i limiti di tempo propri alla coscienza politica del V secolo, e l'ormai avvenuta affermazione dell'idea di costituzione «mista» o intermedia, ma anche, che non è referente di poco conto, la cautela di Aristotele rispetto a certe indebite estensioni di *demokratía* all'epoca più antica (quanto meno all'epoca più antica di Solone).

Dunque, tra la fine del V secolo e il 335 ca. (data 'media' per la composizione dei libri della *Politica*) verifichiamo, almeno e *contrario*, la conservazione di un'ideologia che si presenta come schiettamente democratica, che perciò non prende le distanze dalla tradizione istituzionale di Atene, in particolare nella forma restaurata nel 403 da Trasibulo, dopo l'abbattimento dell'oligarchia dei Trenta tiranni. D'altra parte gli oratori direttamente impegnati in politica, come Lisia, Demostene ed Eschine, si sentono rappresentanti della democrazia, perciò della costituzione di Atene come storicamente data. Lisia, che spesso si invoca come testimone del punto di vista democratico, lo rappresenta invero nel senso della normale contrapposizione a forme di oligarchia estrema, come quella dei Trenta tiranni, ma in definitiva con posizioni non diverse da quelle che saranno espresse da Demostene, salvo per il fatto che Lisia, per origine, è un meteco, e quindi appartiene ancor più di Demostene a quell'ambito sociale che dalla politica periclea, di apertura agli stranieri e alle attività artigianali, ha tratto non pochi vantaggi. Il punto di vista democratico qui espresso è quindi più quello della immediata polemica politica, delle accuse e controaccuse (*Contro Eratostene*), e della difesa di diritti elementari assicurati dalla democrazia ai bisognosi (*Per l'invalido*), che la manifestazione di un'elaborazione teorica dell'idea democratica. E a questa caratteristica dell'oratoria di Lisia, legata all'occasione immediata, si accompagna anche quel tanto di disinvoltura nella scelta delle cause, che è stato rilevato nella sua attività.

Nell'orazione *Contro Timarco*, del 346, Eschine enfatizza (I 4-5), da semplice democratico, l'opposizione tra tirannide ed oligarchia, in cui a dominare sono i *trópoi*, cioè i modi, il carattere, dei dominanti, e democrazia, in cui a comandare sono le leggi esistenti; e mentre nelle costituzioni negative il regime è tutelato dalla forza delle armi, in democrazia i cittadini e la costituzione sono sotto la tutela delle leggi: il che vuol dire, concretamente, che bisogna guardarsi da coloro che nelle parole e nei comportamenti violano le leggi. È interessante in questa formulazione non solo la limitazione dell'idea stessa di legge alla democrazia, ma anche l'enfasi posta sui comportamenti. Un democratico *standard* ragionava così nel 346; e se la riflessione teoretica sulla politica aveva messo sotto accusa i *trópoi* democratici (riassunti sotto la formula della *akolasía*, la sfrenata e impunita indisciplina), in polemica, almeno di fatto, con l'esaltazione periclea di quei comportamenti, un Eschine invece può dichiarare, nell'immediatezza dell'orazione pubblica, che i *trópoi* che si affermano ai danni o, meglio ancora, al posto delle leggi, sono quelli dei regimi *non* democratici.

Demostene passa per un campione, almeno nella fase avanzata, dell'idea democratica. Ora, questo vale certamente se ci si riferisce alla faccia della democrazia verso l'esterno, perciò all'appassionata e pervicace difesa della libertà e autonomia cittadina nei confronti della Macedonia; ma ben più complesso è il discorso, se si pensa al rapporto tra la forma periclea e quella

demostenica della democrazia. Autenticamente democratica è la rappresentazione che Demostene fa nell'orazione *Contro Leptine* (XX 105-8) dell'espressione politica ad Atene e, rispettivamente, a Sparta: in quest'ultima, la parola del cittadino può essere volta solo all'esaltazione della sua costituzione; ad Atene, invece, sussiste una libertà di parola, che può spingersi fino alla critica della stessa forma politica, la democrazia perciò può esercitare anche un diritto di autocritica. Con questa autorappresentazione, genuinamente democratica, coesiste però in Demostene, come si è visto in precedenza, un moderatismo sociale, che si esprime ad esempio nella linea politica tenuta dall'oratore in favore del trasferimento di fondi pubblici dalla cassa dei *theoriká*, e che fa nel suo caso tutt'uno con l'enfasi posta sui valori politici, o, propriamente, politico-militari (v. pp. 225 sgg.).

4. *Gli sbocchi in Polibio*

Il punto storico raggiunto nel paragrafo precedente è la battaglia di Cheronea (338 a.C.), la vittoria di Filippo II di Macedonia sulla coalizione greca promossa dall'ateniese Demostene. Per molti, questa data significa la fine della "democrazia" in Grecia. La mia opinione è diversa: certamente da allora l'indipendenza delle città greche fu *condizionata* dalla presenza di uno Stato territoriale-monarchico, situato, per così dire, alle porte di casa, e, a seguito delle conquiste di Alessandro Magno, dall'esistenza di altri regni, a dirigenza greco-macedone, in vena e in grado di influenzare, ostacolare, dirigere, controllare la politica delle vecchie città greche. Ma, quando ci si avventura sul terreno delle sentenze storiche implicanti la polisemica nozione di democrazia, occorre sapere a quale dei significati si fa riferimento. Sul terreno, infatti, della storia delle istituzioni politiche, non si potrebbe affermare a cuor leggero che la forma democratica sia morta con l'avvento dell'età ellenistica. Una larga parte dei testi, epigrafici e letterari, con cui noi costruiamo il nostro quadro delle istituzioni democratiche greche, appartiene proprio all'età ellenistica: ciò vale per il funzionamento delle assemblee, che sono l'organo fondamentale di una struttura cittadina democratica¹¹, o per quello dei tribunali popolari (si pensi ad es. ai ritrovamenti di tessere per i giudici dei tribunali popolari ad Atene); del pari, all'età ellenistica appartiene, o presenta rifacimenti di età ellenistica, la maggior parte di quegli edifici cittadini che sono destinati ad accogliere le assemblee popolari, cioè i teatri, investiti di norma di funzione di *ekklesiastèria*. Ad Atene stessa, il teatro di Dioniso, alle pendici meridionali dell'acropoli, va sostituendo gradualmente la Pnice, nella funzione di luogo deputato per lo svolgimento delle *ekklesiai*, in un arco di tempo che si svolge tra l'epoca dell'oratore ateniese Licurgo, amministratore delle finanze ateniesi dal 338 al 326 a.C., e all'incirca l'ultimo terzo del III secolo, passando attraverso momenti decisivi di sollecitazione all'abbandono della più occidentale posizione della Pnice, collegati con la presenza, sulla vicina collina del *Mouseion*, di guarnigioni "straniere", al tempo di Demetrio Poliorcete e soprattutto del figlio di questo, Antigono Gonata¹².

Come ci siamo mossi, per l'età classica, sul terreno delle *idee* democratiche, e quindi delle posizioni di storici e teorici diversi, così anche per l'età ellenistica, al fine di stabilire un altro punto fermo, sulla base di un'opera in buona misura conservata e contenente sia una prospettiva storica sia una, se pur non particolarmente elaborata, prospettiva teorica, faremo riferimento a uno scrittore: Polibio. Si tratta di guadagnare, attraverso di lui, un altro punto-cardine di una storia di parole e di idee. Egli completa quella serie di pietre miliari lungo le quali si svolge la storia molteplice e tortuosa, ma in definitiva chiara, di *demokratia*; un contributo lessicale, e di idee e forme mentali, che serve a illuminare le potenzialità semantiche del termine, e insieme la varietà, vasta ma non infinita, delle situazioni politiche cui si applica, delle concezioni politiche e sociali che esprime.

L'importanza del ruolo di *demokratia* nel lessico polibiano e dell'idea di democrazia nella rappresentazione storica e nell'elaborazione teorica dello storico di Megalopoli non consiste solo in quel che anticipa e riassume dell'età ellenistico-romana, ma anche e soprattutto in quel che conferma dello sviluppo dell'idea, della tensione semantica e pendolarità di significato, rispetto ai due schemi fondamentali (binario e ternario) sopra evidenziati. La casistica sopra elaborata trova infatti un'ottima possibilità di applicazione a Polibio, naturalmente con gli ovvi adattamenti richiesti

dal fatto che il testo in esame appartiene a un solo autore, e le distinzioni che si possono (e si debbono) operare tra i diversi significati del termine presentano fra di loro quel certo grado di permeabilità che non possono non presentare nella riflessione di un singolo scrittore.

Bisogna in primo luogo sgombrare il campo da un falso problema e da una erronea premessa. Il falso problema è se *demokratia* possa riportarsi a un significato univoco: i precedenti della storia del termine evidentemente scoraggiano una ricerca del genere, perché la duplice valenza appartiene alla parola già dal V secolo, e con particolare chiarezza dal IV; quindi una definizione rigida, valida “una volta per tutte”, non ha senso neanche per il medio ellenismo, a cui Polibio appartiene. Vero è che, nel caso dello scrittore del II secolo a.C., una forma di rigidità, e di conseguenza una premessa erronea, assai diffusa, consistono nell’ammettere che solo nel libro “teorico”, il VI, l’opera di Polibio esibisca un significato pregnante di *demokratia*, come regime politico a base popolare, mentre nei libri “narrativi” il termine si sbiadirebbe nel semplice significato di forma repubblicana, senza segnalare alcun ruolo particolare della parte popolare né alcuna distinzione tra forme repubblicane di tipo diverso. Pur operando con le due valenze, la teoria più diffusa (che equivale d’altronde a una concezione manichea del rapporto fra le forme politiche di età classica e quelle di età ellenistica e a una rappresentazione dei regimi cittadini ellenistici come radicalmente non democratici) non mostra affatto la dovuta duttilità. A decidere del significato specifico della parola è infatti solo il *contesto*, ma quello dei *singoli passi* e delle *singole situazioni politiche*, non un contesto individuato e classificato una volta per tutte o come teorico (il libro VI) o come narrativo (tutti gli altri libri). Vedere e capire ciò, significa comprendere che l’oscillazione nel significato è ben più che un banale dato lessicale, poiché indica, accanto alla tensione semantica di superficie, l’effettiva tensione del pensiero politico greco fra due rappresentazioni, quale più quale meno caratterizzata, della democrazia. La conservazione dell’oscillazione del significato, proprio perché diffusa oltre la pretesa linea di confine che sarebbe da segnare tra il VI e gli altri libri, assolve Polibio da quella che sarebbe solo una incomprensibile schizofrenia definitoria, tra un preteso uso dominante, reale, autentico (democrazia come “repubblica”), e un uso tradizionale, artificioso, relittuale dell’ambigua parola, per diventare invece un segno sensibile della tensione reale all’interno delle situazioni, delle concezioni, delle aspirazioni politiche greche. Il ricorrere di *demokratia*, nel VI libro e in diversi altri casi, come “regime a base popolare” impedisce di relegare tale nozione nell’arsenale dei relitti storici, per i Greci di età ellenistica. Le connotazioni che Polibio riserva alla *demokratia* con lo schema delle sei costituzioni, nel libro teorico, ma *anche* in altri passi dell’opera, rivelano quanto, a livello almeno di cultura politica, fosse destinata a sopravvivere, in forme diverse, che non permettono però mai di segnare un tramonto totale di quel significato, l’idea di democrazia come “governo della maggioranza”, della “massa popolare”, del *plêthos* e del *dêmos* specificamente intesi. Certo, nel linguaggio corrente, *demokratia* finisce anche, nello schema “binario”, e sempre di più (anche se mai integralmente), via via che ci si allontana dall’esperienza periclea e post-periclea, con il significare “regime non sottoposto all’autorità di un solo”, regime non soggetto a monarchia: sia che si tratti della monarchia di un tiranno, sia che si tratti di quella di un *basileús*, di un re; e il secondo caso, già possibile nei confronti del regno del re persiano e dei suoi rappresentanti nel VI e V secolo, sarà anche sempre più frequente per un’età, quella ellenistica, che comporta per le città greche un confronto continuo con poteri monarchici di vecchia e nuova, o nuovissima, data. Quindi *demokratia*, in questo schema binario, è insieme categoria propria della politica interna (come “forma repubblicana”) e categoria di politica internazionale, o meglio, interstatale (come naturale compagna di *eleutheria* e di *autonomia*, con cui forma, per i Greci anche di età ellenistica, un luminoso terzetto).

Rispetto a queste prospettive di ricerca, non per una ricostruzione complessiva del pensiero politico polibiano, che ho perseguito altrove, consideriamo ora la costruzione teorica dello storico ellenistico. Il libro VI delle *Storie* polibiane rappresenta la più rigida, perfino scolastica, applicazione dello schema delle *tre* costituzioni, con le loro inesorabili forme degenerative, chiuse in una successione ciclica, destinata a rinnovarsi nei suoi passaggi, segnati dalla natura delle cose, che qui è la natura intrinseca delle costituzioni, l’aspetto “processuale” che le costituzioni portano senza scampo dentro di sé: onde il nome di *anaciclosi*, cioè «riciclamento» perpetuo, che avviene per Polibio in una forma assolutamente prevedibile e in una successione determinata. Dopo

un'iniziale forma monarchica, si susseguono dunque (per la legge di natura, cioè del *tempo* che tutto fa nascere, maturare, declinare) le sei costituzioni, che dallo schema tradizionale derivano: *basileia*, tirannide, aristocrazia, oligarchia, democrazia, *ochlokratía* (o *cheirokekratía*: rispettivamente "dominio della folla", e dominio "delle mani": da *cheir*, o magari persino "dei peggiori", da *cheíron*?). Da questa sesta forma, che altro non è che la democrazia degenerata, per un processo di costituzione di poteri personali nelle mani di un cattivo capopopolo, che aizzi, corrompa, strumentalizzi le masse, si torna a una forma tirannica, che conclude la fase del dominio della folla, e riconduce (in una maniera non del tutto chiara) alla monarchia buona, cioè alla regalità, la *basileía*. Accanto a questo modello, sussiste, con esso tortuosamente intrecciato, l'altro della costituzione mista, anch'esso tradizionale. Intanto verifichiamo come Polibio conservi a *demokratía* un valore positivo, quindi si iscriva nella corrente che lascia in vita il *nome* tradizionale delle cose, provvedendo semmai a suggerirne l'avvenuta trasformazione di *sostanza* e le possibili correzioni, nella scia dei politici del IV secolo, che, senza proporre disegni riformatori di largo respiro, difendevano l'ordine istituzionale tradizionale, purché si assestasse su posizioni moderate.

Ma in Polibio c'è una tal quale "doppiezza" di convinzioni e di dottrina, che è direttamente speculare: 1) alla sua duplice funzione di storiografo e teorico delle costituzioni (la *demokratía* è il regime generalmente – anche se non proprio universalmente – diffuso alla sua epoca fra le città e i popoli greci, e perciò la rappresentazione polibiana non può non risentire di uno stato di cose istituzionale di larga diffusione, non foss'altro per la stessa conclamata forma costituzionale dello Stato federale, la Lega achea, di cui lo scrittore e politico di Megalopoli è insieme nativo e *maxima pars*); 2) alla conseguente difficoltà, che sussiste per lui, di relegare nel dimenticatoio la democrazia reale dei suoi tempi, con cui tuttavia si incrocia lo sforzo di prospettare una via d'uscita teorica nella costituzione mista, che ferma (almeno per quanto la natura consente, e quindi solo relativamente) la legge di natura della trasformazione nel tempo e perciò il degrado delle forme politiche, e però anche "consolida" il ciclo costituzionale. Per questo secondo aspetto, Polibio si sposta su un terreno riformistico, esaltando come costituzione eccellente una costituzione diversa dalla *demokratía*, la *mikté*, la costituzione mista. Ma è poi il suo atteggiamento davvero operativamente riformista? Oltre ad apprezzare la costituzione mista, come già tanti prima di lui, oltre a riconoscerla storicamente negli esempi di Sparta, Cartagine e soprattutto Roma, ne riconosceva e ne proponeva egli l'estensibilità e l'applicabilità agli assetti costituzionali greci? In qualche misura forse sì, ma il suo impegno operativo è, allo stato delle cose, cioè allo stato di conservazione del suo testo, tutto da dimostrare. Egli riconosce certo la superiorità, nelle cose, della costituzione mista; ma – ancora un altro "ma"! – condivide un giudizio greco di lunga data, quando enfaticamente dichiara (VI 57, 9) che l'*eleutheria kai demokratía* rappresenta il più bel nome di costituzione (*tôn onomáton tò kálliston*), anche se, nella fase degenerativa, si trasforma nella peggiore delle realtà, cioè il dominio della folla, l'*ochlokratía* (cfr. n. 11).

Come abbiamo mostrato altrove, la distinzione tra un piano ideale e uno reale, e il conseguente atteggiamento di realistica rassegnazione all'esistente, non è prerogativa di Polibio, ma ha una lunga tradizione nel pensiero politico (o *tout court* nel pensiero) dei Greci. Ma nel caso di Polibio sembrerebbe che lo stesso piano della elaborazione ideale sia presente in una forma meno avanzata e pronunciata. Egli è, riguardo alla costituzione mista, come un Aristotele che si fosse fermato al II libro della *Politica* (un'opera che non possiamo affermare con sicurezza che Polibio conoscesse), con la constatazione del carattere eccellente di determinate *miktai* (salvo che, escludendo Creta, lo storico di età ellenistica completa il terzetto con quel caso di maggiore perfezione, che è Roma); non somiglia invece all'Aristotele dei libri III-VI, che arriva ad emettere una condanna teorica della *demokratía*, che comporta anche, sul piano teorico, l'esorcizzazione del nome. Nel conservare il nome di *demokratía*, Polibio è più vicino a Platone (che del resto esplicitamente egli cita, in VI 5, 1, accanto ad "alcuni altri" filosofi, come suo ispiratore); nel considerarne definibile la realtà, a determinate condizioni e in determinate forme (la "vera democrazia" della *sua* Lega achea), egli sembra vicino agli scrittori moderati del IV secolo di minore (o nessuno) impegno teorico, auspicanti una forma di *demokratía* attenuata rispetto a quella periclea e postpericlea. Lacerato tra il *nome* di *demokratía* (che sente «bellissimo», certo soprattutto quando associato con quello di *eleutheria*) e le *cose* (che non vanno), mostra di ereditare un atteggiamento di fondo, che spera che

le cose si adeguino in qualche misura alla qualità di quel nome, senza però arrivare, almeno per quanto dal testo conservato ci risulta, a intrecciare realmente il discorso sulla costituzione ottimale, la mista, con quello dei modi concreti per trasformare le attuali democrazie. Forse Polibio si accontentava della speranza dei moderati, che, sotto la superficie e la persistenza del nome, cambiasse la sostanza; ma in lui si aggiungeva, a scoraggiare veri disegni riformatori, la coscienza della sdrammatizzazione e vanificazione dell'angoscioso problema delle riforme politiche, prodotta dall'avvento del dominio di Roma, che rendeva tutto il sistema politico greco per se stesso precario, e per giunta dominato proprio da uno Stato retto secondo una costituzione diversa e perfetta. Il risultato non è una rinuncia formale, ma una sorta di *rassegnazione* sul terreno del da farsi, attraverso cui comunque traspare la forma indelebile della cultura politica greca, che, al livello storico di Polibio, e già un paio di secoli prima, è ormai contrassegnata da una generalizzata vocazione alla democrazia, pur con diversità di contenuti.

In effetti, il filo conduttore dello schema di storia costituzionale illustrato da Polibio è il ruolo e la condizione del *plêthos*, e dei diritti che esso avanza e dei valori che rappresenta. Involontariamente forse, ma significativamente, il processo dalla *basileia* alla democrazia, in VI 3 sgg., e soprattutto 5-9, è come un emergere sempre più forte del ruolo del *plêthos*, del *dêmos*, delle connotazioni tipiche (al punto da essere nel lessico greco quasi sinonimi di *demokratia*) della *isegoria* (con la meno individuata variante *isôtes*) e della *parrhesia*; adottando una categoria aristotelica, potremmo dire che l'intero processo del ciclo costituzionale polibiano è una *entelechia* della democrazia: dall'embrione, fino alla terza delle fasi positive, attraverso i travagli delle degenerazioni, spunta alfine quello a cui si direbbe che il processo storico-politico con tutte le sue forze tendesse: la *demokratia*, una sorta di "inveramento" totale della libertà e dell'uguaglianza. Le critiche che da Polibio, come già da tanti teorici, le erano mosse assomigliavano nella maggior parte dei casi (da cui resta fuori Platone) a un lamento di delusione, per il fatto che la creatura attesa, il frutto desiderato, si fossero alla fine dimostrati capaci di provocare gravi guasti. E per chi quel frutto non rifiutava per intero, si poneva il drammatico problema: "ed ora, che ne facciamo?"

I motivi animatori del movimento storico, nel ciclo costituzionale polibiano, sono dunque, a veder bene, da un lato la progressiva presa di coscienza, da parte del *plêthos*, dei propri diritti e del proprio destino (VI 6, 11; 7, 2; 8, 1-6; 9, 1-3) e, dall'altro, il contrastato affermarsi (attraverso le costituzioni buone) di un regime di eguaglianza. Si parte dalle condizioni di relativa eguaglianza, vigenti tra re e popolo, quando non vi sono ancora grandi differenze nel vestire e nel vitto, perché il tenore di vita dei re è simile a quello dei più (7, 5), e poi – attraverso le degenerazioni della prima forma di governo, proprio sul terreno delle differenze sociali, il riconoscimento di particolari poteri agli aristocratici (finché fanno consensualmente da patroni al popolo), e i rinnovati abusi dei figli degli aristocratici – si arriva alla *isegoria* e *parrhesia* del regime democratico (9, 4-5). E già l'analisi polibiana del contenuto della democrazia, in 4, 4-5, con la sua *ricchezza di determinazioni* (rispetto per gli dèi, i genitori, gli anziani, le leggi, ma anche per il volere della maggioranza), di contro alla *povertà* dei contenuti della *basileia* e dell'aristocrazia, che si esaurisce (4, 2-3) nel rapporto tra governanti e governati, dà la misura dell'interesse tutto particolare di Polibio per la democrazia. A questo proposito è stato giustamente osservato che il popolo partecipa attivamente, in Polibio, all'instaurazione di tutte le diverse costituzioni positive, e che le crisi di tutte e tre hanno in comune, come fattore fondamentale, la corruzione delle classi dirigenti.

Più difficile decidere se, non tanto l'*isôtes* («equità», «eguaglianza», che certamente appartiene ai regimi legittimi, anche se non propriamente democratici) per sé, ma il nesso *isôtes-parrhesia* e, ancor più nettamente, *isegoria-parrhesia*, possano agevolmente connotare forme politiche pre-democratiche e quindi *non* democratiche. Se in VI 8, 4 si legge che la seconda generazione dell'aristocrazia è inesperta di mali e però anche "complessivamente inesperta della uguaglianza e della piena libertà di parola", il tutto lascia intendere che queste due ultime siano connotazioni di una forma politica ancora avvenire, appunto la democrazia. E infatti questa viene poi connotata, in modo particolare, come regime di *isegoria* (questa volta) e di *parrhesia* (in 9, 4 e 9, 5); e del resto il regime della Lega achea, che per Polibio è di "vera democrazia" (*alethinê demokratia*), è presentato come un *isegorias kai parrhesias kai kathôlou demokratias alethinês système* (II 38, 6: un «sistema di uguaglianza e piena libertà di parola, insomma di vera democrazia»). Quel *kathôlou* equivale qui

al nostro «insomma», come se la coppia concettuale *isegoria-parrhesia* preparasse in maniera naturale ed ovvia, in una specie di *klímax* di ovvietà, il termine *demokratía*. Comunque, nel passo polibiano si coglie una delle testimonianze essenziali sulla aspirazione greca a forme di giustizia internazionale, o meglio interstatale, comunque intercittadina, e su un ampliamento del principio ugualitario-libertario dall'*interno* di una comunità alla sfera dei rapporti *fra* comunità: un principio, si potrebbe dire, di democrazia federale, un collegamento tra democrazia e federalismo in senso lato, in cui le idee-forza sono espressamente individuate nella *isótes* («uguaglianza») e *philanthropía* («benevolenza», «generosità» reciproche, II 32, 3) fra diverse e «libere» patrie (42, 2).

Il passo sulla Lega achea pone anche il problema se un passo parallelo, con cui Polibio (IV 31, 4) commenta negativamente il pacifismo “a tutti i costi” degli oligarchi di Messenia, nei confronti degli Etoi («perché ci riempiamo *tutti* la bocca di *isegoria* e *parrhesia* e del nome di *eleutheria*, se poi in testa a tutto mettiamo la pace?») sia da riferire alle strutture federali. Il passo non significa comunque l'intercambiabilità assoluta di *demokratía* e di *eleutheria*; non tutto quello che è libero, è per un Greco anche democratico; ma tra le due nozioni vi è certo una profonda affinità, nel senso che ciò che è veramente democratico è anche libero, e che nella *demokratía* si realizza comunque al meglio l'*eleutheria* (cfr. ad es. Aristotele, *Politica* IV 1291 b-1292 a). *Demokratía* si pone nella stessa linea di *eleutheria*, ma ne rappresenta la forma pronunciata e precisata; sono nozioni embricate fra loro, anche se non perfettamente sinonime. Per questo, c'è aria di famiglia tra *eleutheria* (libertà in assoluto) e libertà di parola (*isegoria* e *parrhesia*); e si può capire che, in una perorazione sul tema “la libertà vale più della pace a tutti i costi”, Polibio associ fra loro tutti i valori positivi, attingendo però sia al lessico specificamente democratico (*isegoria* e *parrhesia*) sia a quello più generale della libertà. Occorre procedere con buon senso, evitando di costruire teorie ribaltatrici, per il solo fatto che valori “democratici” vengono talora associati a situazioni politiche a rigore diverse (anche se certo non opposte), e riflettendo sempre sul fatto che il rapporto tra libertà e *demokratía*, uguaglianza e *demokratía*, è un rapporto di sovrapposizione, ma non di identificazione immediata: è un rapporto fra gradi, e la democrazia rappresenta quei valori nel grado più alto. Che tutto questo si ricavi con buona sicurezza da un autore così rappresentativo dell'esperienza e della riflessione istituzionale e politica ellenistica, è decisivo per la comprensione del pensiero politico greco nel suo insieme.

La crisi della democrazia non risulta comunque in Polibio da un eccesso di libertà di parola, ma dall'opera corruttrice dei ricchi, e dalla *pleonexía* dei “capipopolo”, che finiscono con l'indurre la massa ad azioni eversive, cioè a persecuzioni e violenze contro le persone e contro i beni altrui (9, 5-9). Benché a questa rappresentazione possa affiancarsi, come parallelo di fatto, Aristotele, *Politica* V 1305 a 28-32, in Polibio l'idea della responsabilità della classe dirigente è anche più pronunciata. È possibile che, nel costruire lo schema teorico qui presentato, Polibio risenta anche dell'influenza dei reali svolgimenti politici romani, e delle avvisaglie di crisi che egli avverte perfino a Roma, al tempo dei Gracchi e però anche prima. Ma non escluderei neanche un qualche fondo di “populismo” autenticamente greco: se è vero, come è vero, che, tra le diverse esperienze storiche, quella greca è sempre, quando si istituisca un confronto, più avanzata, di poco o di molto, sul terreno della democrazia. Nella presentazione di due città oclocratice, quali Tebe e (soprattutto) Atene, in VI 43-4, le colpe di quei regimi sono piuttosto individuate nella discordia e rissosità vigenti all'interno del popolo stesso, e nella indisciplina nei confronti dei capi, che, quando dotati di *areté*, hanno invece procurato il bene della loro città. Atene richiama a Polibio l'immagine della “nave senza nocchiero”, capace di naufragare anche nelle acque più raccolte. Il popolo dell'una e dell'altra città è detto succubo dei propri istinti, con una buona dose di raffinata cattiveria gli Ateniesi, e di violenza e passionalità i Tebani (44, 1-9).

Sembra riaffiorare con forza, nel capitolo qui richiamato, un'immagine corrispondente all'accusa di *akolasía* («impunità»: lat. *licentia*) tradizionalmente rivolta al *dêmos*. In qualche modo, pur nel tradizionalismo del pensiero politico polibiano, non mancano di lasciar traccia, nell'eziologia della crisi della democrazia, esperienze diverse, come quella di Roma e però anche di ambienti greci diversi.

Complessivamente, l'analisi polibiana del ciclo delle costituzioni è comunque più volta agli

aspetti politici e istituzionali che non al rapporto tra pubblico e privato nella società. In positivo, il tema è sfiorato in VI 8, 3, dove all'aristocrazia si riconosce il merito di curare gli interessi privati e comuni della massa. Piuttosto il tema è toccato in negativo in 9, 7-9, dove, come effetto dell'opera corrottrice dei ricchi, poi divenuti ricchi spiantati, e demagoghi, si segnala il fatto che le masse divengano venali e avidi di doni, fino a «mangiare» i beni *altrui* (*tà allótria*) e a voler vivere alle spalle dei vicini (*hoi pélas*), in un processo vorticoso, che conduce infine all'imbarbarimento della politica, con stragi, esili, ridistribuzioni di terre. Non c'è qui nessuna rappresentazione positiva delle attese della gente comune nella sfera dell'*ídon*, ché semmai, potremmo dire, per Polibio la massa vuole costituire il proprio *ídon* saccheggiando l'altrui. È vero che questa è la fase della dissoluzione della *demokratía* in *cheiokratía* (governo «delle mani», o forse anche, come abbiamo già detto, «dei peggiori»), ma non si può non riconoscere una rappresentazione fortemente polemica, e in definitiva deformatrice, del “privato” della democrazia, sul terreno specificamente economico, perciò una coincidenza di fondo con le posizioni platoniche o aristoteliche, per cui gli *áporoi* farebbero i loro interessi ai danni degli *eúporoi*, approfittando della loro condizione di maggioranza numerica rispetto ai benestanti. Polibio ha certo salvato il valore positivo del nome e dell'idea di *demokratía*, ma è ben lontano dall'atteggiamento positivo di Pericle e della teoria democratica sul terreno dei rapporti privati: il tema della libertà individuale nel privato ha poco spazio nella teoria polibiana della *demokratía* (9,3-5), che della libertà democratica evidenzia semmai l'*ísegoría* e la *parrhesía*, cioè gli aspetti di libertà politica¹³.

5. Polibio e le democrazie ellenistiche

Che *eleuthería* e *demokratía* tendano ad assimilarsi fra loro è riscontrabile in ogni momento della storia della democrazia greca, in affermazioni di *leaders* democratici come Pericle (Tucidide, II 37), o in teorici o storici della democrazia, come Aristotele (*Politica* VI 1317 a-b), Polibio (VI 57, 9) e via di seguito, al punto che le due parole arrivano talora a formare una vera endiade. Il rapporto di associazione è di grande evidenza, naturalmente, in Aristotele nel passo citato, quando fa dell'*eleuthería* la *hypóthesis*, cioè la sostanza, il presupposto, la base, della *demokratía*; ma questo non significa una pura e statica identificazione fra le due parole, né per lui né in generale per i Greci, i quali ascrivevano al campo della libertà (*eleuthería*) le forme aristocratiche ed eunomiche, in genere, e perciò sapevano riservare, almeno in sede di precisazione teorica o di precisione storica, a *demokratía* il valore di forma alta, matura, compiuta della libertà (persino Platone, *Repubblica* VIII 562 b-c, riconosceva che nella teoria la democrazia valesse, o volesse valere, come la più piena realizzazione della libertà). La tendenziale (e dal IV secolo crescente) assimilazione fra i due nomi non deve condurre, come abbiamo visto, alla conclusione che in epoca ellenistica non ci fosse più verso di caratterizzare *demokratía* nella forma pregnante di “regime popolare”; e d'altro canto la diffusione vastissima, proprio nel periodo ellenistico, della forma cittadina democratica, non equivale a una sua assoluta generalizzazione; non è solo nel linguaggio degli storici, come Polibio, che si poteva in generale distinguere una forma pregnante di *demokratía*, nel senso dello schema “ternario” più volte richiamato. Distinguere era dunque possibile anche fra le costituzioni esistenti al tempo di Polibio.

Non è soltanto il caso ovvio di Sparta, a cui, per il passato licurgico, Polibio riconosce sì (VI 48, 2-5) *eleuthería* e *perì tās ktéseis isótes* («libertà» e «uguaglianza nei possessi»), ma non attribuisce mai il nome di *demokratía* (nel VI libro d'altronde essa vale come esempio di stato a costituzione mista), mentre, per la Sparta dell'epoca di Cleomene e di Antigono Dosone, egli mette in gioco la categoria di *pátrion politeuma* (II 70, 1; IV 81, 12-4). Se Sparta è un caso tipico, ma scontato, Cirene costituisce già un caso più complesso (la sua ben nota affinità storica con Sparta è per noi una ragione di interesse in più). In X 22, 3 Polibio ricorda l'opera di restaurazione costituzionale svolta verso il 249/7 a.C. a Cirene dai due filosofi accademici e legislatori, Ecdelo e Damofane (Megalofane in Plutarco, *Filopemene* 1, 3): di essi lo storico dice che ai Cirenei essi *diephýlaxan tèn eleutherían*. Il lessico usato allo stesso proposito da Plutarco (1, 4: *eunomían éthento kai diekósmesan árista tèn pólin*), la provenienza e la collocazione filosofica dei due, e inoltre quel che

è più probabile dire del carattere della costituzione cirenaica dell'epoca tra la fine del IV e la metà del III secolo, suggeriscono che l'*eleutheria* restaurata a Cirene dai due Arcadi non fosse sentita da Polibio come una *demokratia*, e che perciò anche qui egli distinguesse tra *eleutheria*, come regime di libertà, e *demokratia*, come regime in qualche modo filopopolare, e non si sentisse di applicare una nozione più sbiadita di *demokratia*. Ora, la costituzione cirenaica sancita dal celebre diagramma di un Tolemeo, probabilmente in uno degli ultimi anni del IV secolo, ha certamente un carattere oligarchico, anche se sulla misura di oligarchia che esso presenta divergono le opinioni; e divergono necessariamente perché è difficile decidere se la norma che sostituisce al vecchio corpo dei Mille (*chilioi*) quello dei *myírioi* (Diecimila) corrisponda ad un ampliamento decisivo (e democratizzante) delle dimensioni del corpo *civico*, o se nell'ampliamento entri piuttosto in gioco l'adozione di una struttura *federale* nella Cirenaica, che ovviamente comportava anche un ampliamento della popolazione cittadina complessiva. Certo è che, come lucidamente definiva Aristotele, la libertà è *condizione della demokratia*, nel senso che in questo regime basta essere liberi per poter appartenere al corpo *civico*, naturalmente con i consueti limiti nell'esercizio dei diritti politici, connessi con l'età, il sesso, la residenza e l'origine da cittadini ecc.; in altre parole, il *numerus clausus* è sentito come un tratto che *contrasta* con la democrazia, ed è d'ostacolo all'adozione di questa definizione. Se interpretiamo rettamente Polibio, X 22, 3, sull'*eleutheria* di Cirene, egli condivide questa posizione: *numerus clausus* dei cittadini e democrazia non sono condizioni fra loro pienamente compatibili. Ciò non toglie che in epoche precedenti, e nella fattispecie nel V secolo, Cirene abbia potuto conoscere forme democratiche, nello spirito dei tempi, almeno come irradiazione di cultura politica attica (v. p. 355 n. 20).

Per ciò che è di una realtà politica del Peloponneso a Polibio ben nota, come la Messenia, in relazione a periodi da lui vissuti o conosciuti da vicino, abbiamo già visto come egli sappia distinguere tra un partito democratico e un partito oligarchico; ma soprattutto alla Lega achea, cui appartiene, egli riconosce, in significativa antitesi con Roma (XXIII 12, 8, cfr. 14, 1), una costituzione *democratica*, di contro all'*aristokratikòn politeuma* di Roma. È molto difficile negare – e farebbe torto al profondo legame che egli conserva con l'orizzonte politico ellenistico – che Polibio senta il regime politico del suo paese, dello Stato federale cui appartiene, caratterizzato da una notevole presenza della componente popolare. È chiaro che un elemento essenziale per valutare il grado *reale* di democraticità della Lega achea, sul terreno istituzionale e politico, è il giudizio che si dà della composizione delle assemblee federali, e in particolare della assemblea ordinaria (*synhodos*). Mentre infatti non vi sono dubbi sul carattere di assemblea primaria, e perciò sulla connotazione di democrazia diretta, che compete all'assemblea straordinaria (la *synkletos*, l'assemblea cioè convocata *ad hoc*), una discussione ormai canonica mette in dubbio il carattere primario della *synhodos*: e, trattandosi appunto delle riunioni "ordinarie" delle città della Lega, non è affatto questione di poco conto che in tali riunioni la partecipazione fosse aperta a tutti i cittadini, dai 30 anni in su, delle città federate, o invece solo a rappresentanti delle singole città, o se addirittura la *synhodos* non fosse da identificare con la *boulé*, altrimenti menzionata per la Lega. Se prendiamo in considerazione la lista delle assemblee achee dal 229 al 146 a.C., non abbiamo comunque l'impressione che il loro carattere rappresentativo sia dimostrato; al contrario Polibio, XXII 7-9 (sinodo del 185), XXVIII 7 (del 170/69), XXIX 23-5 (del 168), e soprattutto XXXVIII 11, 1-6, 12-3 (inverno 147/6), con i loro riferimenti a *polloí*, *plêthos*, *óchlos* e simili, suggeriscono l'immagine di un'assemblea primaria.

Naturalmente l'esistenza di un'assemblea ordinaria primaria nel corso della storia della Lega achea sarebbe condizione, sì, necessaria, ma non sufficiente per affermarne la democraticità sul piano sociale; e anche chi, come A. Aymard, si è più impegnato a sostenere il carattere primario della *synhodos*, rileva vari aspetti, certi o probabili, di preminenza delle classi abbienti o medie, oltre che, sullo stesso piano politico, una preponderanza del potere esecutivo. Obiezioni sono state mosse anche per questi aspetti; in particolare è giusto riflettere sul fatto che già l'esistenza di assemblee aperte in linea di diritto a tutti, anche se non sempre ugualmente in funzione, creava la possibilità di scelte politiche radicali, o scelte sociali in favore dei meno abbienti (pur se destinate a breve durata), operate col consenso legale dell'assemblea, come appunto quelle fatte dai capi della opposizione attiva contro Roma, i demagoghi achei Critolao e Dico.

Certo, i dubbi più forti circa la possibilità di ammettere un significato pregnante di *demokratia* si presentano quando leggiamo di una *demokratia* vigente in Stati che precedentemente, e in un recente passato, erano stati retti a monarchia. Se il lessico politico greco possedeva una duplicità di referente per la parola *demokratia* (vs. monarchia, o vs. monarchia ed aristocrazia/oligarchia), è chiaro che il contesto storico poteva favorire la scelta del primo significato: e noi restiamo in dubbio se il significato della parola vada definito solo in relazione al contesto, *naturaliter* oppositivo a regno, o se invece abbia una connotazione popolare in più. Valgano gli esempi, in Polibio, dell'Epiro (II 7, 11, ca. 230 a.C.) e della Macedonia (XXXI 2, 12, nel 164/3). Riferimenti ad una *ekklesia* non mancano per l'Epiro; e particolarmente complicata è la definizione riservata da Polibio alla forma politica (quella delle quattro repubbliche macedoni) istituita dai Romani dopo la vittoria di Pidna sul re Perseo nel 168 a.C. e l'abbattimento della monarchia antigonide: Polibio definisce infatti i Macedoni "non abituati ad una costituzione *demokratiké* e *synhedriaké*" (XXXI 2,12). È a una forma repubblicana e consiliare che egli si riferisce? Tace dunque egli l'esistenza di un'assemblea, mentre parla dell'assenza di un potere regale (*demokratiké*) e della gestione, difficile, degli affari politici da parte di «sinedrii», cioè di «consigli»? Oppure la doppia formula sta solo a rendere, in forma di aggettivi, appunto la presenza dei due organi fondamentali di una costituzione che si definisca democratica: la partecipazione di *dēmos* (perciò del suo organo naturale, che è l'*ekklesia*) e di *boulé* (qui, come altrove, ad es., per Roma, sinonimo di *synhēdriōn*)?

Poche indicazioni, da Polibio o da Livio, non bastano a darci una risposta sicura. Ma già quel che abbiamo rilevato per gli altri passi (e casi) polibiani, sarà servito a raggiungere una serie di risultati.

1) Il campo semantico di *demokratia* si è andato espandendo, o ha confermato la sua estensione, già dal IV secolo, rispetto al significato pregnante dello schema "ternario"; il ricorso a *demokratia* come "forma repubblicana", non meglio definita, è ben attestato in Polibio.

2) Accanto a questo significato, largo e non impegnativo, resta attestato il senso più "specifico", e non solo nel libro teorico, ma anche nel tessuto narrativo, con una non irrilevante capacità di distinzioni, almeno in casi in cui la "chiusura" del corpo civico dissuadesse dall'usare il termine *demokratia*.

3) Altrettanto, guardando alla sostanza socio-politica dei regimi cittadini ellenistici, si assiste a una ampia, benché non univoca, proliferazione dell'etichetta "democratica". Sul piano sociale, tale democraticità andrà di volta in volta provata, e riconosciuta o meno, a seconda dell'idea che ci si fa della democrazia antica; tuttavia bisogna tener presente che la definizione, sul piano istituzionale, è da prendere sul serio più di quanto si fa, perché conta su una partecipazione del *plēthos* alla decisione politica, o quanto meno sull'esistenza di istituzioni capaci di ricevere quell'apporto, quando se ne diano le condizioni o le occasioni. Persino al livello storico di uno scrittore dell'ellenismo avanzato, e già coinvolto nel confronto con Roma e nella politica d'impero della nuova potenza mondiale, come Polibio, il pensiero politico greco continua dunque (sul terreno di *principi* che sembrano lievitare sempre di più verso un iato con la *realtà* quotidiana) a proporre seriamente l'*idea* della presenza popolare nella decisione politica, e rivela perciò la fecondità del pensiero democratico, per quante correzioni e attenuazioni esso possa aver subito nel corso dei secoli.

Questo istituisce una differenza storica, sul piano della prassi e della teoria politica, tra Grecia e Roma. Polibio è un buon testimone anche per questo aspetto, quando, pur con tutte le ammissioni sul "misto" costituzionale (includente perciò anche la democrazia), che la forma politica romana rappresenta, riconosce la preminente patina aristocratica che, in virtù del potere del Senato, Roma esibisce. Sul piano lessicale, del resto, non è un dato privo di significato (e, alla luce della tensione semantica illustrata per il greco *demokratia*, si chiarisce e capisce molto bene) che a Roma *non* ci sia un *termine specifico* per indicare la forma o la tendenza democratica secondo lo schema ternario, che distingue ed esalta la libertà garantita da una forte componente popolare. *Res publica* etimologicamente si riconduce certo al *populus*, come *res populi*, ma il suo campo semantico è più vicino a quello del greco *politeia*, o a quello della *demokratia* dello schema "binario", che non a quello di *demokratia* come opposta ad *oligarchia*. *Res publica* è anzi, e ancor di più, lo Stato in quanto tale – compreso, al limite, lo Stato governato da un re – piuttosto che lo Stato definito nei suoi rapporti interni: tanto che l'aggettivo *libera* e il sostantivo *libertas* servono a distinguere la *res*

publica repubblicana da una *res publica* monarchica. È la situazione che si sarebbe avuta in Grecia, se qui avesse prevalso *koinón*, per indicare lo “Stato”, ed *eleuthería*, per indicare la forma repubblicana, in genere. In Grecia ha invece prevalso *demokratía*: incaricandosi però, – perché la storia delle cose e delle idee governa quella dei nomi, e non viceversa – di rispondere a due diverse esigenze: distinguere fra gli Stati, repubblicani e non, ed enfatizzare il ruolo del popolo. A dir tutto questo, *eleuthería* non sarebbe stata altrettanto sufficiente. Questa differente misura di sensibilità per la democrazia, in particolare per la democrazia politica (pur con l’innegabile restringersi, tra V e II secolo, della prospettiva sociale), questa differenza, dunque, tra Grecia e Roma, è ben presente alla coscienza di tutti gli studiosi che se ne sono occupati. Le considerazioni qui fatte, sulla persistenza di nozioni pregnanti di *demokratía*, non introducono per questo aspetto una vera novità; non v’è infatti, fra gli storici della politica nell’antichità, chi non abbia avuto occasione di rilevare la forte diversità tra un voto di gruppo, perciò di fatto un voto “ponderato” (diversificato nel suo peso) e graduato, a seconda della condizione sociale ed economica dell’individuo, quale troviamo a Roma, nei *comitia centuriata*, e il voto, invece, candidamente individuale delle assemblee greche. Ma il quadro che abbiamo tracciato può avere il merito di mettere ancora più in chiaro il tenace radicamento dell’idea di “governo del popolo” nelle teorie politiche, e nelle convinzioni correnti, del mondo greco: così tenace da non potersene il lessico greco “liberare”, nemmeno nel quadro di formulazioni teoriche di segno contrario.

Capitolo settimo

Riflessioni moderne sulla democrazia antica

1. Tra Sette- e Ottocento

L'immagine che abbiamo proposto della democrazia periclea è quella che riteniamo si debba ricavare dall'interno della tradizione antica. Ma, in tema di riflessi storici, converrà perseguire l'immagine della democrazia ateniese quale si proietta nel pensiero politico moderno: non quindi una storia delle influenze del pensiero democratico antico in epoca moderna, che sarebbe tema troppo ampio rispetto alle finalità di questo volume, ma piuttosto dei modi in cui il pensiero politico moderno mostra di aver interpretato la democrazia ateniese. E, anche in questa prospettiva, ci limiteremo a considerare i grandi principi che ci sembrano collegati con il pensiero democratico antico, e in primo luogo tutto ciò che nei primi quattro capitoli è stato oggetto di indagine, in quanto pertinente alla concezione periclea della democrazia che è anche quella in cui matura, si riversa, ma anche si trasforma, la democrazia originaria, come nata, per la prima volta, in Grecia, alla fine del VI secolo (508/7, data tradizionale delle riforme di Clistene) e come successivamente evoluta fino alla metà (o seconda metà) del V. Centrale mi è parso il discorso pericleo, come ricostruito nel II libro di Tuciddide, soprattutto nel cap. 37, con una definizione che mette in gioco, in primo luogo, l'idea di «governo della maggioranza» (e, attraverso la mediazione della legge, il rapporto con la «totalità» dei cittadini, perciò anche l'idea dei diritti della minoranza e degli individui in genere), e, in secondo luogo il rapporto tra privato e pubblico, tra individuo e comunità.

Il confronto andrà eseguito tra la democrazia antica e quella moderna, quella cioè del periodo in cui si ricreano le condizioni storiche per un'affermazione dell'idea di un «governo del popolo», quando riprende un filo che si era storicamente interrotto, o alquanto attenuato.

La data d'inizio di questo periodo storico è in qualche misura convenzionale. Per sé l'inizio andrebbe preso il più lontano possibile, anche se forse la pretesa di sistematicità finirebbe solo col produrre una sintesi scolorita, mentre termini più ravvicinati certamente consentono un'analisi più utile. Nella storia d'Europa, il periodo che avvia la crisi delle grandi monarchie, e in cui la cultura riscopre anche la possibilità di un richiamo – sempre mediato, naturalmente, dalla innegabile diversità delle situazioni storiche – alle forme e ai temi della democrazia classica è l'età dell'Illuminismo e della preparazione e realizzazione delle due grandi rivoluzioni americana e francese del XVIII secolo. Questo sembra un logico punto d'avvio, il che ci riporta ai primi decenni del Settecento, magari a quel secondo quarto del secolo, in cui non solo maturano condizioni politiche, e culturali in genere, per una rinnovata sensibilità sui temi e l'immagine della democrazia antica, ma anche, più specificamente, l'approccio all'antichità classica diventa più rigorosamente storico, e segna, all'interno della vicenda degli studi classici, l'inizio di un “nuovo” modo, che è ancora largamente quello attuale, di considerare e studiare l'antico. Lo stesso si avverte sul terreno delle scoperte archeologiche, della riflessione storica e in generale dell'atteggiamento dello studioso moderno verso l'antichità, che diventa oggetto di una memoria critica, più distante e per ciò stesso

più rigorosa.

Tra il terzo e il quarto decennio del XVIII secolo appare cambiato in maniera radicale il rapporto con l'antico, e anche per questo ha senso cominciare da questo periodo la riflessione sull'immagine e i riecheggiamenti della democrazia negli studi moderni. Certo, una linea completa d'indagine dovrebbe farci risalire fino a N. Machiavelli, a J. Bodin, ai «riformatori» succedutisi fino al Settecento. In effetti, se cesura c'è, e discontinuità forte, rispetto all'antico, essa si colloca prima dell'Umanesimo. D'altra parte però l'Umanesimo sente l'antichità come un inventario di modelli da replicare in qualche modo anche in epoca diversa: nonostante già maturi il senso della distinzione rispetto al passato, questo resta pur sempre un modello. Il senso dello stacco appare più forte, ed è del tutto naturale che sia, nel secondo quarto del Settecento, in cui si inaugura quel rapporto scientifico con l'antichità, che si è poi consolidato e articolato nel tempo, e che costituisce ancora, nonostante l'affiorare continuo di tante e diverse esigenze, la base del nostro modo di studiare l'antico. In archeologia, per esempio, questa è l'epoca della «scoperta» di Pompei e di Ercolano, o della riscoperta di Paestum; negli studi di antichità, è l'epoca del saggio (1738) di Louis de Beaufort sulle *incertitudes* dei primi secoli della storia romana, o del successivo saggio di D. Hume, anch'esso improntato a spirito fortemente critico, sui dati relativi alla *Popolosità delle nazioni antiche* (1752), o della pubblicazione dell'*Histoire ancienne* (1731/38) e dell'*Histoire romaine* (1738) di Charles Rollin. In questo clima matura l'*Esprit des lois* di Montesquieu: il lavoro, cominciato nel 1734, è pubblicato a Ginevra nel 1748; nel 1762 appare, dopo un'elaborazione di alcuni anni, il *Contratto sociale* di J.-J. Rousseau¹.

Un inizio da Montesquieu sembra giustificato dal fatto che proprio con la sua opera irrompe con forza (nel pensiero politico moderno) l'idea di separazione ed equilibrio dei poteri, con richiami diretti a uno storico e teorico greco, quale Polibio, il cui significato fondamentale nell'approdo finale della riflessione critica sull'idea di democrazia nel mondo antico abbiamo già detto sopra. Certamente, il tipo d'informazione sull'antico, e il modo di interpretazione, o anche solo riecheggiamento di esso, in Montesquieu consente di gettare luce sul modo in cui il pensiero moderno riflette o acquisisce i cardini della teoria politica antica: anche quella nata dall'esperienza della democrazia periclea.

Montesquieu dipende fortemente da Polibio, anche se tra l'autore greco e il pensatore francese può esserci il filtro di Livio. Attraverso Livio urge comunque Polibio: e ciò è verificabile nell'impostazione, anzi nello stesso titolo, dell'opera di Montesquieu sulle *Causes de la grandeur et de la décadence de Rome*, e successivamente nelle teorie politiche dell'*Esprit des lois*. Se l'influenza polibiana è mediata dal più agevole filtro rappresentato da un autore latino, ciò poco toglie all'importanza del fatto che l'impostazione teorica, e persino le soluzioni, siano tipicamente greche, e derivino da Polibio. Se si aggiungono anche le citazioni dirette ed esplicite che Montesquieu fa da Polibio, il rapporto si conferma ancora più stretto.

Sulla base di questa constatazione, appare poco convincente l'idea che Montesquieu abbia radicalmente modificato la esade costituzionale polibiana (monarchia/tirannide, aristocrazia/oligarchia, democrazia/oclocrazia) in una triade di struttura diversa: repubblica, monarchia, dispotismo.

Montesquieu romperebbe qui con la tradizione che da Aristotele distingueva, tra i governi, il monarchico che si corrompe in tirannico, l'aristocratico che si corrompe in oligarchico, il democratico che si corrompe in demagogico². Ma l'illuminista in realtà distingue subito la «repubblica» in «aristocrazia» e «democrazia». Abbiamo quindi aristocrazia, democrazia, monarchia come forme positive, e dispotismo come forma negativa: sulle tradizionali sei forme, già quattro su sei coincidono. E poi la solita esade si ricostituisce, il che significa che la triade tradizionale funziona, perché nel libro VIII dell'*Esprit des lois* leggiamo: «Della corruzione dei principi dei tre governi». Ebbene, nel cap. II si esamina la corruzione del principio della *democrazia*, nel cap. V la corruzione del principio dell'*aristocrazia*, nel cap. VI la corruzione del principio della *monarchia*: insomma, niente è cambiato sotto il sole; Montesquieu ha solo dato un rilievo particolare al problema monarchia-dispotismo. La sua teoria politica porta all'esaltazione, da un lato, del regime inglese, dall'altro del regime francese, che ai suoi tempi è monarchico. La monarchia è la forma legittima della regalità e del dominio di un solo, ed è accompagnata in Francia

dai corpi intermedi, cioè la nobiltà, la Chiesa e così via; dall'altra parte, la monarchia inglese rappresenta un equilibrio tra il sistema bicamerale e il sistema monarchico.

Quindi, la famosa triade-esade delle costituzioni, che è lo schema di Polibio, è la struttura stessa del libro di Montesquieu, esplicita addirittura quando i tre governi, di cui si verifica la corruzione, si rivelano come i tre soliti governi, democrazia, aristocrazia, monarchia. All'inizio però Montesquieu aveva ritenuto di «accorpare» democrazia e aristocrazia sotto la categoria unica di «repubblica», e neanche questo era un tradimento delle rappresentazioni politiche greche, perché «repubblica» è il significato di *demokratia*, quando è inquadrata nello schema “binario”. Tra le due forme politiche, per i Greci, c'è un aspetto libertario comune: l'aristocrazia per i Greci non è un male, perché non è un regime tirannico. E questo accorpare l'aristocrazia e la democrazia sotto «repubblica» consentiva soprattutto a Montesquieu di concentrarsi sul problema, per lui urgente, del rapporto tra monarchia e dispotismo. Sotto questo aspetto, Montesquieu ha dunque innovato, rispetto alla classificazione greca, molto meno di quanto suggeriscono le apparenze.

Ancora più forte – ma serve solo da conferma – la presenza di Polibio nelle *Causes de la grandeur de Rome*, che era appunto il tema delle *Storie* polibiane (con qualche presentimento di decadenza). Non ci meraviglieremo perciò che Polibio cominci a comparirvi addirittura nel cap. II, che si faccia riferimento all'ascesa di Roma, con le guerre contro i Galli e Pirro, che si tratteggi un parallelo tra Cartagine e Roma e che si parli della guerra di Annibale al cap. IV. Naturalmente i rimandi a Polibio sono continui («Voyez Polybe»). Non è solo Floro ad essere citato.

In Montesquieu alcune citazioni provengono certamente da Livio. Il filtro latino è fortissimo nella tradizione scolastica, ma qui ci troviamo di fronte a un filtro che non nasconde ciò che sta sotto. E questo guardare a Grecia, Macedonia, Siria ed Egitto non è altro che un ripercorrere la storia dell'Oriente ellenistico conquistato da Roma, che è oggetto precipuo dell'opera storica di Polibio, sicché Livio, quando tratta della politica orientale di Roma, dipende da Polibio molto più che per la politica italiana³.

Nel II libro dell'*Esprit des lois*, Montesquieu definisce la democrazia come la forma politica in cui il popolo, nella sua totalità, ha la potenza sovrana. «Il popolo è il monarca» (anche nel lessico rousseauiano il popolo è il sovrano). Il popolo viene concepito come sovrano sotto il suo aspetto attivo, come Stato sotto il suo aspetto passivo; il popolo dunque nella democrazia è per certi aspetti il monarca, per altri è il suddito. Come totalità e come “pubblico”, il popolo è sovrano; come privato, come “particolare”, è soggetto. In Montesquieu segue una serie di osservazioni che introducono il problema della limitazione del diritto pubblico di questo popolo, in quanto «il popolo che ha la potenza sovrana deve fare da sé tutto quello che può ben fare; e quel che non può fare bene, bisogna che lo faccia fare dai suoi ministri»⁴.

Montesquieu profila subito, nell'analisi della costituzione democratica, una limitazione del diritto politico passivo: quindi, diritto politico attivo, sì; ma il diritto politico passivo, la capacità (e quindi la opportunità) che il popolo eserciti le funzioni magistratuali o almeno talune di esse, viene messo in discussione. Dunque, già la forma semplice della democrazia si inserisce in un quadro di limitazioni, che predispongono questa forma a raggiungere quell'assetto di costituzione mista che proviene pur sempre dall'antichità.

Così è anche per quella distinzione, canonica e fondamentale, tra pubblico e privato, che troviamo qui riprodotta come pubblico (o generale) e particolare. La posizione di Montesquieu riflette da vicino quella classica; in lui è evidente la ricerca di un rapporto equilibrato fra pubblico e privato, che è della teoria classica, da Pericle a Polibio; quest'ultimo però è già in grado di denunciare la rottura dell'equilibrio, a vantaggio del privato, proprio nella democrazia periclea e in democrazie di questo tipo (dove l'*idion* che egli critica è soprattutto quello degli individui delle masse popolari!). Rousseau, che deve molto a Montesquieu, pur se non nasconde riserve nei suoi confronti, non è fondamentalmente estraneo all'idea di un rapporto equilibrato. Ma Montesquieu, più attento all'aspetto dell'equilibrio dei poteri, appare, sotto il profilo sociale, più legato a concezioni tradizionali, e perciò più interessato al tema della proprietà e ai diritti del “particolare”. La prospettiva di Rousseau è più orientata verso il ruolo della volontà e dell'interesse generale: tuttavia il grado di attenzione al generale o al particolare è diverso nei suoi diversi scritti, nella misura in cui la sua concezione politica oscilla fra una posizione totalitaria e una libertaria, a

seconda che sia più attenta alla comunità o alla libertà individuale; e si tratta di oscillazioni che in qualche modo si lasciano riassumere come una vera parabola del pensiero politico del filosofo ginevrino. La latitudine della concezione rousseauiana, in tema di rapporto tra quel che, in termini greci, è *koinón* e *ídion*, cioè tra pubblico e privato, diventa chiave di volta per l'interpretazione delle posizioni dei giacobini su questo tema centrale della democrazia, riconducibili anch'esse almeno a un possibile confronto con la latitudine, il "campo largo", della *demokratía* periclea, nel *koinón* come nell'*ídion*. Accadrà così di trovarsi di fronte a rivendicazioni dei diritti individuali, nella teoria di rivoluzionari quali Robespierre e Saint-Just, che potranno pur sorprendere, per il loro contrasto di superficie con le concezioni totalitarie in essi prevalenti, ma che meno sorprenderanno chi si troverà a ricordare quali siano le ultime radici (talora suggerite da quasi sconcertanti assonanze verbali) di queste teorie, e come l'intreccio/confronto fra *ídion* e *koinón* appartenga alle origini più pure dell'idea di *demokratía*⁵. All'interno del binomio uguaglianza-libertà, che costituisce il duplice cardine della *demokratía*, si può dunque dire che una parte del pensiero politico moderno privilegia il tema della libertà, e semmai con esso quello del bilanciamento dei poteri, che appunto garantisce la libertà dall'eccesso di potere, mentre un'altra parte privilegia il tema dell'eguaglianza e, con esso, della solidarietà, che però può essere vista, a seconda dei casi, più sotto il profilo politico o più sotto il profilo sociale: nel mondo antico, il senso della comunità e della relativa solidarietà è molto più marcato nel primo che nel secondo senso, nel senso politico, più che nel senso sociale, pur non mancando testimonianze anche di quest'ultimo.

Libertà ed uguaglianza formano i primi due membri del celebre terzetto, che si completa con l'idea di fratellanza, nella rivoluzione francese: e abbiamo già detto che (e, in parte, *perché*) questo terzo membro manca all'appello nella disamina delle parole forti dell'idea democratica greca⁶.

Il discorso ci porta dunque in maniera del tutto naturale al rapporto tra l'antichità classica e quello che fu il frutto politico più cospicuo della riflessione illuministica, la rivoluzione francese, insieme con la rivoluzione che di poco la precedette e in qualche modo la preparò, quella americana: insomma, il discorso ci porta ai fatti che vanno dalla *Dichiarazione di indipendenza* degli Stati Uniti d'America (1776), e dalle relative costituzioni, agli anni 1789-94, cioè agli anni della rivoluzione francese, e alla sua conclusione nel Termidoro. È naturale che, proprio in occasione del bicentenario della rivoluzione francese, sia stato posto con particolare forza in sede di studi antichistici il tema della percezione che dell'esperienza politica classica ebbero gli scrittori e gli oratori della rivoluzione. Si è visto come stenti a districarsi, nella coscienza dell'epoca, l'immagine di una città greca da quella di un'altra, in particolare quella di Atene da quella di Sparta, o addirittura della Grecia da Roma. Il pensiero storico rivoluzionario rivolge particolare attenzione a Roma, all'immagine di compattezza civica che questa trasmette e, all'interno del mondo greco, a Sparta, che sembra suggerire appunto un quadro di solidarietà civica e di spirito comunitario. È naturale che questa cornice ideologica non favorisse la riflessione sulla specificità di Atene⁷.

Le statistiche delle citazioni dagli autori antichi nei testi dei rivoluzionari francesi confermano il quadro di una predilezione per Roma e per Sparta, cioè per quadri politici compatti e immagini di forte, quasi totalitaria, integrazione. La percezione della democrazia periclea vi è scarsa o negativa: con eccezioni, che riguardano Camillo Desmoulins e i termidoriani.

La Mossé ricorda, nel suo studio sull'antichità nella rivoluzione, le statistiche di un noto libro di Parker sul culto dell'antichità nei rivoluzionari francesi. Le citazioni provengono soprattutto dal mondo latino, poche dal greco: 83 citazioni sono da Cicerone, 36 da Orazio, 25 da Tacito, 14 da Virgilio, 13 da Seneca, 8 da Sallustio, soltanto 36 da Plutarco (e non tutte riguardanti fatti di storia greca) e 7 da Platone. Atene è citata 188 volte, Sparta 105, contro 1.149 allusioni a Roma. Giustamente la Mossé si difende da una meccanica trascrizione di questi dati statistici in un giudizio storico sulla cultura degli uomini della rivoluzione. Tuttavia queste statistiche, negative per il mondo greco, hanno ai suoi occhi una possibilità di interpretazione e giustificazione nel fatto che, mentre la storia romana offre personaggi che fungono da modelli in cui ci si può identificare (i due Bruti, Scevola, Camillo, Cicerone, Catone il giovane, o gli avversari, Tarquinio, Catilina ecc.), i Greci si prestavano meno a questo gioco di identificazioni.

«Certo, ogni autore di un progetto istituzionale poteva identificarsi con un Licurgo, con un Solone, ma né il

conflitto Cimone-Pericle né quello Demostene-Eschine servivano a rendere conto delle lotte che opponevano fra di loro gli oratori della convenzione. Semmai i Greci fornivano esempi di eroismo patriottico. E allora i riferimenti si moltiplicarono da quando la rivoluzione si trovò alle prese con l'Europa coalizzata, con allusioni ai grandi momenti della storia greca, le Termopile, Salamina, Platea, e via di seguito»⁸.

Tuttavia c'è da fare, a mio avviso, un altro tipo di riserve su queste statistiche. In realtà, quello che filtra attraverso fonti e riflessioni politiche romane, per esempio di Cicerone o Livio, a sua volta rinvia a Polibio: e Polibio, come abbiamo visto, significa un punto di arrivo di tutta la riflessione sulla democrazia, che dà la nozione delle varianti nell'interpretazione di *demokratia* nel mondo greco. Potrei dire che, sul tema che andiamo trattando, un titolo complessivo potrebbe essere: «Da Pericle a Polibio» (naturalmente, passando per Aristotele). Se di questa parabola della riflessione teorica democratica volessimo dare i punti estremi, dovremmo in effetti collocare Pericle all'inizio e Polibio alla fine: alla fine del percorso greco di queste riflessioni, perché poi si apre il percorso teorico romano sui problemi dello Stato. E Polibio significa un fondamentale influsso di idee su Cicerone e, attraverso Cicerone, sul mondo umanistico.

Appare certo accettabile l'idea, che abbiamo già richiamato, che nel clima post-rivoluzionario, in Francia, maturino le condizioni per un recupero più autentico della realtà storica delle repubbliche antiche, a cominciare da Atene; ma bisogna comprendere il valore socialmente avanzato dello stesso individualismo pericleo. C'è una dimensione vasta del *demósion* come dell'*idion*, del pubblico come del privato, nella teoria democratica. Rispetto a questa concezione, equilibrata ed equilibristica, qual è la posizione di Montesquieu e di Rousseau? Rispetto a Montesquieu, in Rousseau c'è complessivamente meno libertà e più uguaglianza, c'è più tendenza alla subordinazione del particolare al generale che non affermazione dei diritti del particolare⁹. Ma il nocciolo delle idee è sempre il rapporto tra individuo e Stato, tra privato e pubblico. Quando si riflette sul fatto, troppo spesso lasciato in ombra, che il lessico politico degli antichi è ossessivamente percorso dal binomio pubblico/privato, si capisce che questa è la prima chiave interpretativa, per cominciare a mettere ordine fra le diverse posizioni.

L'*idion* non è solo l'individuale: è l'individuale strutturato rispetto alla società; mette in gioco anche gli aspetti proprietari; non è solo l'individualità, ma privato e individuale insieme: la "suità", perciò la "proprietà".

Naturalmente l'aspetto dell'uguaglianza è fondamentale anche per Montesquieu, se egli scrive: «Ciò che io chiamo la virtù della repubblica è l'amore della patria, cioè l'amore dell'uguaglianza»¹⁰. La categoria dell'uguaglianza serve a Montesquieu a operare una prima distinzione fra le diverse forme di governo, quella che, nonostante la distinzione in tre regimi (repubblicano, monarchico, dispotico), in realtà rinvia allo schema antico delle sei costituzioni.

Nel libro II dell'*Esprit des lois*, Montesquieu spiega il carattere dei tre diversi governi.

«Ci sono tre specie di governo, il repubblicano, il monarchico, il dispotico. Per scoprirne la natura basta l'idea che ne hanno gli uomini meno istruiti. Suppongo tre definizioni: che il governo repubblicano è quello in cui il popolo in corpo (nella sua totalità), o soltanto una parte del popolo, ha la potenza sovrana; il monarchico, quello in cui uno solo governa, ma con leggi fisse e stabilite, mentre nel dispotico uno solo, senza legge e senza regola, trascina tutto con la sua volontà e i suoi capricci. Ecco ciò che io chiamo la natura di ogni governo».

Montesquieu distingue naturalmente anche tra aristocrazia e democrazia: «Quando nella repubblica il popolo in corpo ha la potenza sovrana, è una democrazia. Quando la sovrana potenza è fra le mani di una parte del popolo, questa si chiama un'aristocrazia. La volontà del sovrano è il sovrano stesso, le leggi che stabiliscono il diritto di voto sono dunque fondamentali in questo governo»¹¹.

Rousseau ha termini analoghi: per lui lo Stato è il popolo nella sua funzione attiva, è il sovrano, nella funzione statica o passiva, è lo Stato. Dunque il popolo è il sovrano, e questa idea di sovranità è collegata appunto con la rappresentanza della volontà di tutti, la quale non è semplicemente la somma della volontà dei singoli, ma la volontà generale, che si qualifica per il fatto di perseguire l'interesse generale. A formare questa volontà generale, si arriva attraverso il voto e la maggioranza.

Montesquieu si augura che per lo più non ci sia una spaccatura metà e metà, tranne quando urgono decisioni da prendere: per lo più bisognerebbe avvicinarsi all'unanimità (e questo è proprio già della prassi e mentalità democratica antica¹²).

Montesquieu punta verso l'adozione di «governi gotici», come dice, cioè di esperienze costituzionali attuate in ambiente germanico, e in cui si determinano forme di equilibrio: la monarchia più le due camere del governo inglese, oppure la monarchia francese sostenuta dai «corpi intermedi».

Nel progetto politico particolare Montesquieu fa valere da un lato le esigenze contingenti, e il suo particolare rapporto con l'ambiente politico della Francia contemporanea, dall'altro quel principio generale di «costituzione mista», quell'idea di separazione ed equilibrio di poteri, che era il modo in cui si traduceva, in concretezza di istituzioni, la forma moderata della democrazia, già nel pensiero politico di Polibio¹³. Polibio concepisce infatti la costituzione mista come una forma politica che non può prescindere dall'esperienza più ampia della democrazia; la costituzione mista è, alla fine, il suo modo di realizzare una democrazia moderata.

Montesquieu, come abbiamo detto, non sembra affatto aver trasformato la triade polibiana delle costituzioni, quando adotta il terzetto repubblica-monarchia-dispotismo, in luogo dell'esade antica e dello schematismo polibiano. Non sorprende dunque che nel libro VIII Montesquieu passi a riparlare dei tre principi di governo, monarchia, aristocrazia e democrazia. Naturalmente in Montesquieu, rispetto al quadro generale tracciato dei due tratti libertà e uguaglianza, l'eguaglianza ha un rilievo un po' minore, se immediatamente trova alcuni correttivi e non ci sono obiezioni al principio della proprietà privata. Tra l'altro leggiamo: «Non bisogna regolare con i principi del diritto politico le cose che dipendono dai principi del diritto civile» (libro XXVI cap. 15).

«Come gli uomini hanno rinunciato alla loro indipendenza naturale per vivere sotto leggi politiche, hanno rinunciato alla comunità naturale dei beni per vivere sotto leggi civili. Le prime leggi acquistano loro la libertà, le seconde la proprietà. Non bisogna decidere con le leggi della libertà (che, come abbiamo detto, non è che l'impero della città) ciò che non deve essere deciso, cioè le leggi che concernono la proprietà. È un paralogismo dire che il bene particolare deve cedere al bene pubblico»¹⁴.

Pericle avrebbe forse sottoscritto un'affermazione del genere: «questo non ha luogo che nei casi in cui si tratta dell'impero della città, cioè della libertà del cittadino. Non ha luogo in quelli in cui è questione della proprietà dei beni, perché il bene pubblico è sempre che ognuno conservi invariabilmente la proprietà che gli danno le leggi civili».

Il tema dell'uguaglianza e della disuguaglianza ritorna nella definizione che Montesquieu dà del lusso. Il lusso è sempre in proporzione con l'ineguaglianza dei beni («l'inégalité des fortunes»). «Se in uno Stato le ricchezze sono divise egualmente, non ci sarà lusso, perché esso non è fondato se non sui beni che ci si procura con il lavoro degli altri». Perché le ricchezze restino divise egualmente, bisogna che la legge non dia a ciascuno se non il necessario fisico; se si ha di più, «gli uni spenderanno e gli altri acquisteranno, e si stabilirà l'ineguaglianza». Segue un'esemplificazione di situazioni di lusso (che tra l'altro fa ricorso a Polibio), e subito comincia a sgretolarsi l'apparente egualitarismo di queste affermazioni¹⁵. Quali categorie sono in gioco? L'egualitarismo montesquieuiano in questo caso è di un tipo moralistico, che immediatamente si sgretola di fronte alla considerazione delle situazioni concrete, perché in queste si trova riaffermato il diritto di proprietà.

Recentemente gli studi su Rousseau e sui giacobini hanno conosciuto interpretazioni di tipo libertario, che si affiancano a una più tradizionale interpretazione totalitaria. Particolarmente rilevante lo studio di Talmon sulle origini della democrazia totalitaria (tradotto in italiano nel 1967). E fondamentali sono alcuni passaggi di un articolo di Albert Soboul su Rousseau e il giacobinismo¹⁶.

Nel *Contratto sociale* (II 11) Rousseau dice:

«Riguardo all'uguaglianza, non bisogna intendere, con questa parola, che i gradi di potenza e di ricchezza siano assolutamente gli stessi, ma, quanto alla potenza, essa sia al disotto di ogni violenza, e non si eserciti mai, se non in virtù del rango e delle leggi, e quanto alla ricchezza, nessun cittadino sia tanto ricco da poterle

comprare un altro, e nessuno tanto povero da essere costretto a vendersi»¹⁷.

Ma Soboul fa citazioni interessanti anche da Robespierre, nel senso del riconoscimento del diritto di proprietà, che il rivoluzionario considera comunque «non sociale, ma definito dalla legge».

Rousseau aveva scritto, nel *Piano per la costituzione della Corsica*: «Il mio pensiero non è di distruggere assolutamente la proprietà particolare, perché questo è impossibile, ma di chiuderla nei limiti più stretti, di darle una misura, una regola, un freno che la contenga, che la diriga, la soggioghi e la tenga sempre subordinata al bene pubblico»¹⁸.

Questi temi rousseauiani sono stati messi avanti da Robespierre nella primavera del 1793, sotto la pressione degli eventi, la forza delle cose. Saint-Just assegna alla Repubblica come fine quello di «dare a tutti i Francesi i mezzi di ottenere le prime necessità della vita, senza dipendere da altra cosa che dalle leggi, e senza dipendenza reciproca nello stato civile»¹⁹. Per Soboul «l'ideale sociale di Rousseau, come quello dei Giacobini, era alla stregua della Francia rurale, artigiana e commerciante, della seconda metà del XVIII secolo: una società di piccoli produttori indipendenti, che possedevano ognuno il suo campo, il proprio negozio, ecc., capaci di nutrire la propria famiglia senza ricorrere al lavoro salariato»²⁰.

Nel *Contratto sociale* (I 9) Rousseau dà come limite alla proprietà la quantità di cui si ha bisogno per sussistere, e la fonda sul lavoro, solo segno di proprietà, che, in mancanza di titolo giuridico, deve essere rispettato dagli altri. Montesquieu è, al confronto con lui, più sbilanciato sull'altro versante, quello della libertà, della differenza e della distinzione.

Saint-Just, nel discorso *Sur la constitution de la France*, polemizzando con l'avversario girondino, Condorcet, si appella a Rousseau, e più precisamente al Rousseau teorico della volontà generale, che però, in questo caso, viene letto in una chiave assolutamente inedita, come difensore degli interessi individuali. «La volontà generale propriamente detta si forma dalla maggioranza delle volontà particolari. La legge, così formata, consacra necessariamente l'interesse generale, perché, ciascuno regolando la sua volontà sul suo interesse, dalla maggioranza delle volontà deve risultare quella degli interessi»²¹.

Formulazioni di questo tipo riconducono, almeno di fatto, a quella sintesi di interessi generali e di interessi particolari, comunque di volontà e di interessi, che è la sostanza stessa della definizione periclea della democrazia, in Tucidide, II 37, 1. Più specificamente, il significato della parola *demokratia*, e il valore di legittimità che inerisce alla parola *krátos* (forza, potere), sembra ben presente nella discussione di Rousseau, secondo cui «non è mai esistita una vera democrazia»: con che intende che la «forza», come potere magistratuale, non fu mai un attributo della massa, della maggioranza, del *popolo*. Questo significa soltanto che i governanti non sono mai in numero maggiore dei governati. Nel mettere però in gioco un termine come «forza» Rousseau sembra risalire, qualunque sia il tramite, a una lettura di termini greci come *krátos*; e forse, con un termine come «volontà», dà una lettura, non del tutto errata, della parola greca *boulé*²².

Echeggianti singolari del problema cruciale della democrazia classica, quello di conciliare l'uguaglianza politica con la disuguaglianza economica, sono nello stesso Robespierre. L'articolo 21 del progetto di dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino recitava: «Tutti i cittadini saranno ammissibili a tutte le funzioni pubbliche, senza alcuna distinzione che non sia quella della virtù e dei talenti, senza alcun altro titolo che la fiducia del popolo». E, nel progetto di costituzione presentato da Robespierre il 10 maggio del 1793, l'articolo 8 era così concepito: «Affinché l'inuguaglianza dei beni non distrugga l'uguaglianza dei diritti, la costituzione vuole che i cittadini che vivono del loro lavoro siano indennizzati del tempo che essi consacrano agli affari pubblici nelle assemblee del popolo, dove la legge li chiama». Qui ci sono delle corrispondenze (senza che si possa parlare di citazioni testuali) con il pensiero di Pericle. Nota la Mossé, che questo fa pensare ai salari che ad Atene retribuivano la presenza negli organi pubblici, benché Robespierre non vi faccia riferimento esplicito²³.

Il solidarismo di Robespierre aveva come modello storico Sparta, ma la sua è l'adesione di chi è stato abituato, da una cospicua parte della letteratura post-periclea, a giudicare male dell'Atene di Pericle, e tuttavia, nelle formulazioni di principio, recupera proprio i principi periclei.

L'immagine solidaristica della città greca è più forte in quei rappresentanti del pensiero politico

moderno che si richiamano a Sparta (Rousseau e i giacobini, Robespierre e Saint-Just in prima linea), minore in altri, come Montesquieu, come Voltaire, come, in modo particolare, i termidoriani. Un filone che presenta anch'esso aspetti solidaristici, ma con una varietà che complessivamente recupera la varietà delle posizioni greche, e comunque in maniera meno indiretta di quello che talora si pensa, è nella riflessione politica americana, che va dal democratismo più avanzato di un Jefferson, nella *Dichiarazione di indipendenza* del 1776, all'atteggiamento moderato, equilibrato ed equilibristico, di John Adams²⁴.

È con i moderati della rivoluzione, o addirittura con i termidoriani, che la cultura francese rivolge la sua attenzione ad Atene. Si tratta in particolare di Camille Desmoulins, il più esperto conoscitore di Atene fra i rivoluzionari, e di un termidoriano come Constantin Volney, nonché di altri personaggi attivi in questo momento di riflessione dopo il Terrore. Interessante la posizione espressa da Desmoulins nel *Vieux Cordelier*: «Bel legislatore questo Licurgo, la cui scienza è consistita unicamente nell'imporre punizioni ai cittadini, e che li ha resi uguali come la tempesta rende uguali tutti i naufraghi»²⁵. Qui matura in definitiva un pensiero che ha le sue radici remotissime nella posizione periclea, in Tucidide, II 36-41, in particolare il cap. 39 sulla *aneiméne diaita*, la «vita rilassata», contro il carattere costringitivo e repressivo di Sparta, un capitolo in cui la diversità è garantita proprio dall'uguaglianza democratica, in quanto consente ad ognuno un libero sviluppo della personalità. Robespierre e Saint-Just fanno invece propria la critica alla democrazia ateniese, che è mossa dalla cultura antidemocratica del IV secolo, Isocrate, Platone, Aristotele, in nome dei valori comunitari.

Si è detto che «quanto più recupera i valori elitistici e antiuguagliari della tradizione classica, tanto più il classicismo europeo guadagna in profondità di comprensione»²⁶. Ora, ciò viene affermato sulla base di una visione della democrazia ateniese, che è fondamentalmente quella di Isocrate o di Platone.

Pericle ha in effetti contro di sé sia le concezioni moderate del IV secolo a.C., sia le posizioni rivoluzionarie della fine del Settecento. L'oggetto del contendere è, di fatto, l'*idion* pericleo, ma esso viene caratterizzato, e *contrario*, proprio dalle critiche che gli sono rivolte. Il concorrere degli apprezzamenti positivi dei termidoriani e delle critiche dei giacobini, in età moderna, e delle critiche dei moderati antichi, dal IV secolo a.C. in poi, ci porta ad ammettere l'esistenza di tratti individualistici nella concezione di Pericle; al tempo stesso però, il fatto che proprio i moderati del IV secolo e dei secoli seguenti le muovano critiche, significa che l'*idion* (e in genere l'individualismo) pericleo non è di tipo esclusivamente aristocratico (in tal caso dovrebbe avere per sé almeno in parte i moderati del IV secolo), ma è l'*idion* dell'uomo comune, quindi è *anche* un *idion* popolare. La valutazione dell'individuo e del privato in Pericle è dunque di una latitudine assai ampia, tale da suscitare contro di sé la critica dei moderati *sia* in quanto divergente dal *koinón* (a cui pure la teoria moderata tiene), *sia* in quanto *idion* dei ceti più bassi (ne vediamo i riflessi particolarmente in Polibio). Dunque, il privato di Pericle è un privato di grandi dimensioni, che riguarda gli individui dei più diversi strati sociali. Il suo privato è quello di *tutti* i privati che contano nella struttura cittadina, cioè tutti i cittadini. Il giudizio storico autentico sulla democrazia periclea deve insomma tener conto *sia* degli apprezzamenti dei termidoriani, *sia*, e per converso, dell'ostilità di larga parte della stessa tradizione moderata greca. Non si può giudicare la dottrina socio-politica di Pericle in maniera adeguata, contando solo sull'esplicita, e innegabile, attenzione e consonanza espressa dal moderatismo termidoriano. Nel giudizio complessivo deve rientrare anche tutta la «cattiva stampa» di cui ha sofferto l'immagine della democrazia ateniese dell'epoca classica, e persino qualche coincidenza tra occasionali affermazioni dei giacobini e la dottrina e prassi periclea. Naturalmente queste coincidenze non trasformano né Pericle in un rivoluzionario né i giacobini in moderati: se, per questi, la riflessione storiografica prova oggi a mettere in luce, accanto ai motivi estremistici e totalitari, venature libertarie e individualistiche, ne risulta certo un problema troppo vasto per poter essere risolto nel quadro di un rapido confronto tra esperienze storiche molto diverse fra loro. Ma va tenuto presente il fatto – da contenere ovviamente soprattutto entro i termini di una definizione *negativa* – che entrambe le società qui prese in considerazione, quella ateniese del V secolo e quella della Francia rivoluzionaria, si presentano come *preindustriali*: troppo poco, per fare dei confronti diretti, o stabilire audaci analogie, ma abbastanza per non sorprendersi che principi

generalmente analoghi potessero trovare spazio in entrambe, sui temi dell'uguaglianza politica come del pluralismo sociale.

Quando dunque prevalevano istanze rivoluzionarie, le società antiche che più trasmettevano, e con diversa autenticità storica, l'immagine della compattezza e della solidarietà (come Sparta e Roma) erano destinate ad avere più accoglienza; ma che questo non esaurisca il problema della valutazione della democrazia ateniese, risulta dal fatto che ad essere più suggestive erano società antiche aristocratiche, o comunque meno democratiche della democrazia periclea. L'aporia è solo apparente, e si risolve ammettendo che la dottrina periclea dell'*idion* era difficile da valutare, e poteva *apparire* come una sollecitazione a un individualismo sfrenato, rifiutato dalle teorie rivoluzionarie, ma certamente rendeva più dinamica la società, rispetto al modello antagonista spartano, nei fatti (e rispetto a Roma, nel bilancio polibiano). La democrazia periclea può quindi ben definirsi la «madre di tutte le democrazie», perché ognuna di queste letture dell'idea democratica trova una sua giustificazione nella complessa, pluralistica concezione periclea. Quindi, l'espressione che uso, per definire la democrazia periclea come «madre di tutte le democrazie», non è l'applicazione di un gergo giornalistico: proprio in tema di rapporti e sviluppi costituzionali, ne fa per esempio uso Platone, quando, nelle *Leggi*, definisce la monarchia e la democrazia «madri» di tutte le altre costituzioni, ognuna per un certo gruppo di esse²⁷.

Abbiamo evocato precedentemente anche l'ultimo fantasma che possiamo in qualche modo affrontare: la costituzione mista, il governo misto. L'ideale della costituzione mista non è solo di Montesquieu – vedremo poi in quali termini precisi – ma si perpetua in altre esperienze democratiche di tipo moderato. Faccio riferimento alla *Difesa delle costituzioni degli Stati Uniti d'America* di John Adams (del 1787). Straordinaria la assonanza con l'edificio costituzionale polibiano (l'uno, i pochi, i molti) e l'esigenza di stabilire quello che per Adams è un sistema di *checks and balances*, di freni e di equilibri, di pesi e contrappesi. I diversi poteri devono equilibrarsi a vicenda²⁸. C'è poi, sul problema dei diritti individuali, un filone che va da Montesquieu e dal pensiero democratico americano più moderato al democratismo più avanzato, che esalta il diritto alla vita, alla libertà, alla felicità, come lo formulava Jefferson nella dichiarazione di indipendenza del 1776, e che matura poi nella concezione americana dell'«uomo della strada»²⁹. E lascio da parte posizioni cronologicamente intermedie che sono state anche studiate, come quelle dello scozzese Adam Ferguson, nel saggio sulla società civile del 1766, in cui è stato notato l'apporto della riflessione teoretica greca, in particolare di Aristotele (e, naturalmente, anche di Polibio)³⁰.

Solo nel clima culturale e politico del Romanticismo maturano tuttavia le condizioni per una comprensione diversa del rapporto tra individuo e comunità, tra libertà e uguaglianza, o, se vogliamo continuare a far uso della coppia di categorie che è alla base di tutto, tra privato e pubblico nell'antichità greca. Sul piano delle idee politiche, è il periodo del liberalismo, e delle concezioni post-rivoluzionarie; sul piano della storia delle interpretazioni della città antica, è il periodo che va dall'affermazione di B. Constant (1819), secondo cui la città antica è libera, ma i suoi cittadini sono schiavi, alla *Greek History* di George Grote, che celebra invece ed esalta la democrazia periclea come esempio di democrazia liberale³¹. Culturalmente c'era ormai stato un distacco dai modelli (Sparta, Roma), che avevano lasciato nell'oscurità le specificità dell'Atene classica, e dagli equivoci, se non altro dagli equivoci primari, che erano sorti intorno alla natura della democrazia ateniese. Una maggiore attenzione al tema dei diritti individuali, negli scritti di matrice liberale, era la premessa, non certo portata fino ad una riflessione compiuta, per meglio comprendere l'idea di società espressa dalla democrazia periclea.

In qualche misura queste posizioni appaiono come la maturazione di temi libertari posti all'interno della stessa riflessione degli illuministi e dei giacobini; viceversa i temi dell'uguaglianza e della solidarietà sociale dovevano trovare un posto particolare nel pensiero socialista e nella dottrina marxiana. Fra i due filoni non mancano tuttavia interessanti e vitali confluenze: nell'*Origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, F. Engels dava voce alla convinzione di Marx che «non era stata la democrazia, ma la schiavitù a rovinare la città antica»³². La frase racchiude al tempo stesso una difesa della democrazia periclea (perché il testo engelsiano riecheggia e cita esplicitamente l'opera di Grote, cioè il libro canonico della storiografia liberale sull'Atene classica) e un trasferimento dell'interesse storico dai problemi dell'uguaglianza politica a

quelli dell'ineguaglianza sociale. Il pensiero socialista si mostra quindi già al suo nascere in un rapporto complesso con la democrazia periclea e con la valutazione storiografica liberale della medesima: esso appare (e per sé non potrebbe essere diversamente) favorevole alla democrazia classica, però al tempo stesso sposta il centro di gravità su aspetti diversi, cioè sulla disuguaglianza e in genere sulla complessità di una società arcaica.

E così, a metà dell'Ottocento, sono già date tutte le premesse per una valutazione articolata e differenziata della democrazia classica. La capacità di valutare la democrazia periclea in tutta la sua portata è direttamente proporzionale alla capacità di far posto alle tematiche che nel mondo moderno ereditano, sviluppano e complicano l'elementare tema del rapporto tra pubblico e privato nella *pólis* classica. Dopo – un 'dopo' che significa gli ultimi decenni dell'Ottocento e il nostro secolo – è già bibliografia, nel senso di ricerca storiografica specialistica su quella realtà e su questi temi. Solo per seguirne, in questo capitolo di sintesi, le grandi linee e per evidenziarne le tappe miliari, faremo riferimento a Fustel de Coulanges, a Glotz e a Finley. Da Fustel a Glotz il tema della famiglia appare centrale; è un modo, più raffinato e complesso, di proporre il tema del privato nella città antica; e in Fustel certamente l'attenzione resta centrata su Roma. Quando Glotz organizza diacronicamente il suo profilo di storia della città greca sulle fasi e le categorie della comunità familiare, del potere individuale, e della società politica, non fa che impostare il suo discorso storico sulle grandi categorie del pubblico e del privato, anche se l'elementare dicotomia antica si arricchisce della riflessione sociologica moderna e contemporanea. Il bello e assai conosciuto libro di Gustave Glotz fonde insieme, in sostanza, Aristotele e Fustel³³. Il libro di M.I. Finley sulla *Democrazia degli antichi e dei moderni*³⁴ registra i problemi e le discussioni prodotti dagli sviluppi politici della fine degli anni Sessanta, in primo luogo i temi della partecipazione e della democrazia diretta. Il saggio parte dalla considerazione delle teorie politiche moderne che valutano l'apatia e la non partecipazione come segni di soddisfazione e di consenso, per rilevare come la concezione politica classica sia di tipo ben diverso, e per spezzare una lancia in favore di una concezione più attiva e responsabile del cittadino anche nella moderna democrazia. Queste considerazioni sono certamente valide, ma alla loro giusta collocazione storica contribuirà non poco la constatazione che anche esse costituiscono una riproposizione, più complicata e più ricca (come appunto *deve* essere) della vecchia e non esaurita problematica del rapporto pubblico/privato. Non è un caso che gli scrittori antichi facciano uso a ogni piè sospinto di quella coppia di categorie: la ragione di questo ricorrere quasi ossessivo delle due fondamentali coordinate è proprio nella latitudine delle situazioni, dei problemi, degli interessi, dei valori che quella fondamentale polarità investe. Lo stesso tema finleyiano della apatia/partecipazione³⁵ si può ben leggere, in trasparenza, come applicazione particolare del rapporto privato/pubblico; ed è del più grande interesse il fatto che nella democrazia periclea convivano il *liberal temper*, che abbiamo richiamato nei capitoli precedenti, e l'affermazione della disponibilità dell'uomo pericleo ai *koiná*, non meno che agli (*ídia*) *érğa*: la frase di Pericle, secondo cui chi resta fuori della responsabilità politica, ad Atene, non è considerato un uomo "tranquillo" (*aprágmon*), ma un uomo "inutile" (Tucidide, II 40, 2) ricorre proprio nel contesto che persegue un sistematico bilanciamento, un equilibrato raccordo, tra pubblico e privato (*oikeia kai politiká*).

Abbiamo così, strada facendo tra i libri fondamentali di un più o meno recente passato, già in parte toccato i *temi* che negli ultimi anni sono diventati più urgenti sull'argomento della democrazia periclea, e al tempo stesso intravisto posizioni che possono aver funzionato come *ostacoli* a una migliore comprensione della promettente latitudine e complessità della democrazia periclea, della sua funzione di liberazione dell'individuo, in una prospettiva anche socialmente avanzata, perché l'individuo di cui si predica la liberazione, cioè la libera esplicazione sul terreno fisico come intellettuale, non appartiene a questa o quella classe sociale, non è quindi soltanto, e certamente non figura principalmente, come un membro delle classi abbienti. Passare in rassegna ancora una volta questi temi e questi ostacoli servirà se non altro a dar conto del modo in cui è costruito questo libro, e dei quesiti a cui vuol dare risposta.

Cominciamo con gli ostacoli. Il primo di essi mi è parso risiedere nel fatto che la riflessione moderna ha talora privilegiato l'analisi delle teorie politiche antiche sotto l'aspetto, che sembrava più evidente, perché più esplicito oggetto di costruzione sistematica, della ricerca dell'equilibrio dei

poteri politici; l'altro equilibrio, quello socio-politico, tra pubblico e privato, proprio perché ricorreva persino nel linguaggio comune, e impastato inestricabilmente con il discorso più squisitamente politico, finiva paradossalmente con l'essere trascurato o sottovalutato, quasi fosse troppo ovvio per interessare. Il secondo ostacolo alla comprensione dei tratti liberali della dottrina periclea derivava poi dal fatto che, quando l'analisi del sociale nel mondo antico si faceva più stringente, divenivano oggetto privilegiato dell'attenzione e della ricerca Stati che, per la loro conclamata compattezza, sembravano corrispondere meglio alla sensibilità sociale di scrittori e pensatori: mi riferisco a Sparta, da un lato, e a Roma dall'altro, pur trattandosi di società diversissime fra loro, e non prive, neanche Sparta in definitiva, e men che mai Roma, di elementi di differenziazione al proprio interno. C'era un certo circolo nell'attitudine di quegli scrittori e pensatori: si interessavano al sociale, lo cercavano, e poiché ritenevano di ritrovarlo particolarmente in Roma e in Sparta, accentuavano la caratterizzazione dell'una e dell'altra come società compatte ed omogenee, e con altrettanta convinzione lasciavano fuori del campo d'osservazione società, come quella ateniese, che si presentavano più articolate e stratificate: in sostanza, e qui è il circolo, trovavano solo quel che cercavano, e che avevano anche ottimi motivi per cercare. A questi due condizionamenti, che derivano dal tipo di rappresentazione, incompleta, che avevano quegli autori, si aggiunge naturalmente l'orientamento ideologico di ciascuno di essi. Eppure, attraverso tutti questi filtri, e nonostante il condizionamento o l'impaccio che essi comportano, passa un'immagine o un'oscura conoscenza della democrazia periclea come un sistema politico in cui la maggioranza si fa portatrice dell'interesse di tutti, perciò anche di quello della minoranza, il che significa che, a livello politico come a livello sociale, l'individuo è tutelato *nella* comunità e *dalla* comunità: ancora una volta, a unificare le cose, un'applicazione del consueto principio dell'equilibrio tra pubblico e privato. Non è quindi solo la cultura termidoriana a valorizzare certo colorito liberale della dottrina periclea o a perseguire la presenza di tali motivi nel pensiero politico antico e in quel tanto di costruzione teorica moderna che intendesse riproporre i valori: la storia ha un più lungo percorso, se siamo stati in grado di perseguirlo in qualche misura da Montesquieu a certe proposizioni del Rousseau liberale, a inattese e tanto più significative affermazioni di giacobini, ancor prima della rivoluzione romantica e liberale; e i meriti storici di una democrazia sentita occasionalmente nei termini che abbiamo proposti sono ben presenti in formulazioni fondamentali del pensiero socialista, il quale d'altra parte era avvantaggiato, rispetto ai possibili e documentati equivoci sul carattere sociale di Sparta e di Roma, dal fatto stesso di aver spostato il proprio interesse dal tema politico-formale a quello sociale: una situazione che, se poteva far mettere in ombra certi aspetti avanzati della democrazia ateniese, per converso dissuadeva dall'attribuire patenti di solidarietà ed uguaglianza sociale proprio alle sedi storiche della servitù rurale o di forme di schiavitù mercantile, come, rispettivamente, Sparta e Roma.

La ricerca specialistica sviluppatasi dopo il periodo delle grandi impostazioni ideologiche dell'Ottocento e dei decenni successivi sta recuperando alcune prospettive, che questo libro valorizza e che in parte mi è accaduto di esporre in studi precedenti, e che comunque rappresentano il rovesciamento di posizioni che un tempo sono sembrate canoniche e ineludibili. Torno a sottolineare come un ostacolo alla migliore definizione del pensiero politico democratico fosse la rassegnata – e assai poco fondata – convinzione che non esistesse una teoria democratica della democrazia, il che, in termini filologici, equivaleva ad affermare l'inutilizzabilità dei discorsi periclei come testi di valore storico, per definire le linee della dottrina democratica, come proposta dall'interno dello stesso campo politico. Era uno dei limiti del pur importante libro di Finley³⁶. Aspetti ancora fecondi della ricerca di Finley sono invece quelli della valutazione della partecipazione, nel quadro della democrazia diretta periclea, anche se, sotto questo stesso profilo, non mancano riserve da parte di Veyne³⁷ e di Meier³⁸, che riguardano soprattutto il modo in cui i moderni rappresentano le forme e il grado della partecipazione del cittadino antico. In generale, anche queste riserve non sono altro che il frutto dell'irruzione di una prospettiva liberaldemocratica, della maggiore attenzione alla ricerca di un *liberal temper* nell'antichità; e, in questo quadro, non sorprende che una maggiore attenzione sia stata rivolta alla storia e alla struttura della democrazia americana, e ad eventuali confronti, da condurre naturalmente col senso storico delle differenze, prima ancora che delle analogie. L'attenuarsi delle contrapposizioni ideologiche lascia oggi spazio

per una riconsiderazione storicamente rigorosa della più significativa democrazia del mondo antico; e questa mi pare passi attraverso il tema unificante del rapporto tra pubblico e privato, nella teoria e nella prassi antica. L'adozione di questa chiave di lettura presenta molti vantaggi, e non presenta quegli svantaggi che si potrebbero temere: ha i vantaggi di condensare in una immediata polarità istanze che riassumono prospettive, ed esigenze di provenienza storica e politica diversa, quali sono già emerse nella discussione fin qui svolta. E non ha gli svantaggi, che si potrebbero temere, di impoverire, con l'analisi delle società antiche, la coscienza dei problemi propri alle democrazie moderne. È evidente che le società moderne si presentano ben più complesse di quelle antiche, non solo per le loro strutture economiche, ma anche per quelle sociali e politiche; il pluralismo moderno è, per numero e qualità dei grandi soggetti collettivi, che mediano il rapporto tra individuo e comunità, di ben altra portata del pluralismo antico, che è soprattutto di tipo individuale e familiare (e "amicale"); le società moderne devono confrontarsi con quei grandi soggetti e la loro funzione costitutiva e organizzatrice.

All'interno di questa riflessione, si può anche tentare di dare risposta a quesiti fondamentali, circa la natura della democrazia antica, come quello sul rapporto tra democrazia e «temporalità». Le democrazie moderne sono state, e sono, coinvolte in una idea di «progresso» nel tempo, verso forme più elevate di società, che sembra estranea alla concezione democratica antica. In realtà, anche se non punta a uno sbocco rivoluzionario, la democrazia antica lascia spazio, proprio nell'affermazione del ruolo e nella prospettiva della piena realizzazione della persona, al tema del «futuro» visto come punto di intersezione tra pubblico e privato. Se è statica sotto il profilo del sistema politico complessivo, la democrazia antica lascia dunque spazio a un dinamismo, che si manifesta nella possibilità di interazione tra i due ambiti: un'idea di futuro e di progresso non le è affatto estranea.

2. Orientamenti attuali

Nella bibliografia dell'ultimo decennio (1985-94) si possono distinguere diversi filoni d'indagine e atteggiamenti interpretativi. Li ripercorrerò alla luce delle proposizioni centrali di questo saggio: l'esistenza nell'antichità di una teoria democratica della democrazia, la valutazione a questo fine dell'oratoria periclea, il ruolo, per me caratteristico, dell'equilibrio pubblico-privato, che è poi il contenitore della più sottile e difficile tematica dell'«impronta liberale» nella democrazia ateniese. La bibliografia più recente presenta, accanto al filone delle ricerche di carattere *istituzionale*, mai venuto meno, studi che pongono in prima linea il *confronto* con le democrazie moderne, e vanno nel senso dell'accentuazione dei tratti analoghi, riscontrabili nelle esperienze storiche moderne e contemporanee. Un terzo tipo di studi è quello di carattere più propriamente *teoretico*, che costituisce solo un aspetto della ricerca sul pensiero filosofico e più specificamente politico greco, e che qui si prende in considerazione solo se programmaticamente volto allo specifico tema della democrazia.

Al primo filone appartiene J. Bleicken, *Die athenische Demokratie*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1985, un bilancio storico di aspetti delle istituzioni, dell'economia, delle procedure e dei fondamenti teoretici, del ruolo dell'idea democratica all'interno o all'esterno di Atene. Il tono, rispetto ai problemi del confronto tra democrazia antica e moderna, è consapevolmente e programmaticamente cauto (p. 135). Il libro è concepito come un solido quadro d'informazione, che delinea con sicurezza il ruolo dell'assemblea, rimasta sempre sovrana nel IV secolo, e attenua gli aspetti di declino economico e conflitto di classe (pp. 390 sgg.), ragionevolmente, se si tiene conto degli aspetti di compensazione e di compromesso, di distinzione effettiva di ruoli, che abbiamo cercato di delineare. Valido anche il profilo di storia dei nomi che designano questa forma politica: non è privo certo di significato che l'astratto *demokratia* compaia come tale, anche con la generalizzante ed epocale terminazione *-ia*, per la prima volta in Erodoto, nel suo resoconto dell'operato e delle innovazioni politiche di Clistene (pp. 45-51), benché in questa storia di idee e parole-chiave contino anche le perifrasi che accompagnano, preparano, riflettono la storia della parola, ora suggerendo allusivamente il composto, ora rifrantumandolo nelle sue componenti: un

travaglio e un gioco semantico di tutto rispetto, che appare esso stesso come un capitolo della storia dell'idea.

Il filone degli studi istituzionali conta, accanto all'imponente serie dei saggi di M.H. Hansen, particolarmente attenti al funzionamento dell'*ekklesia* come di altri organi dello Stato democratico ateniese, con cui il confronto in questo libro è stato più sistematico³⁹, gli scritti di Ch.G. Starr, *The Birth of Athenian Democracy*, Oxford 1990, che, come mostra il sottotitolo (*The Assembly in the Fifth Century B.C.*), è soprattutto centrato sull'*ekklesia* per un periodo anteriore a quello cui è dedicata l'attenzione di Hansen, volta soprattutto all'assemblea dell'epoca di Demostene; e di D. Stockton, *The Classical Athenian Democracy*, Oxford 1990, che destina una particolare attenzione, fra gli altri temi, a quello del rapporto tra governo locale e governo centrale (pp. 57 sgg.), ed evidenzia l'importanza del rapporto col territorio, che d'altronde si esprime, oltre che nelle forme di amministrazione locale, nei collegamenti col territorio delle stesse istituzioni operanti nel centro urbano.

I temi toccati nel mio libro (rapporto pubblico/privato, forme mentali democratiche, esistenza di una teoria positiva della democrazia, validità della testimonianza tucididea, lata compatibilità con le democrazie moderne) compaiono anche in questi studi di carattere istituzionale, ma è naturale che abbiano uno spazio maggiore in scritti di altro tipo, quelli dei teorici politici oggi più attivi. L'alternativa elementare modernismo/primitivismo, che ha avuto tanto spazio nella storia degli studi sull'economia antica, potrebbe, con un po' di buona volontà, introdursi anche nell'ambito delle ricerche sulle forme politiche, e fornire la griglia per una rapida rassegna delle più recenti posizioni sul tema della democrazia ateniese. Troppo radicale, e perciò insufficiente come contrapposizione e come definizione (nessun "modernista" si sognerebbe mai di stabilire un'assoluta equazione tra la democrazia ateniese e quelle contemporanee, nessun "primitivista" potrebbe mai negare analogie formali o almeno una qualche traccia di sotterranea continuità fra esperienze politiche indicate sempre con lo stesso nome), l'opposizione, se presa con qualche cautela, si rivela in grado di rendere buoni servizi: se non altro, perché mostra come i modelli moderni che si adducono a confronto non siano univoci, e perciò si debba parlare di confronto tra democrazia ateniese e democrazie moderne, o come, sotto la veste di più sofisticate definizioni, riemergano "linee di attenzione" diverse, a seconda che la modernità ispiri in maniera più o meno forte, sia pure indirettamente, la formulazione di certi quesiti sulla democrazia classica: un atteggiamento comunque legittimo.

Una linea di attenzione alle forme moderne della democrazia, nella rappresentazione di quella antica, mi pare si colga nei recenti studi su Pericle di C.W. Weber (*Perikles. Das goldene Zeitalter von Athen*, München 1985), e di D. Kagan (*Pericles of Athens and the Birth of Democracy*, Milano 1991, anche in trad. it.). Nel primo, Pericle appare come il battistrada di una democrazia sociale, il creatore di un assai moderato Stato sociale (*Wohlfahrtsstaat*, ingl. *welfare-state*: pp. 131 sgg.; 149 sg.), e la democrazia antica è caratterizzata dalla ricerca della "trasparenza" e dell'"informazione"; nel secondo, il termine moderno di confronto è piuttosto la democrazia americana, sia perché l'antica Atene, da un lato, gli Stati Uniti, dall'altro, sono «gli unici Stati in cui la democrazia sia durata più di due secoli» (p. 4), sia perché la concezione periclea, quella almeno del Pericle «visionario», del portatore di ideali, ricostruita (ragionevolmente, a mio avviso) su Tucidide, suggerisce un apprezzamento dei diritti della persona, in qualche misura comparabile con quello che riserva loro la liberaldemocrazia moderna o la sua più imponente attuazione storica.

Fra le ricerche direttamente rivolte allo studio del pensiero democratico antico va ricordato il bel libro di J. Touloumakos sui fondamenti teorici della democrazia (*Die theoretische Begründung der Demokratie in der klassischen Zeit Griechenlands*, Ekdoseis Papazisis 1986), che spezza una lancia in favore dell'esistenza e reperibilità di una difesa democratica della forma politica: il punto di vista democratico va ricercato per Touloumakos nel III libro della *Politica* di Aristotele (1281 a 39-1282 a 41), e nel discorso di Atenagora di Siracusa in Tucidide, VI 39 (minore spazio ha l'epitafio riferito, o ricostruito, da Tucidide, in II 35 sgg.). Mi pare di particolare interesse, in questo libro, la chiara indicazione, secondo cui per Aristotele la democrazia costituisce il risultato *finale* della storia, come esito inevitabile della crescita della popolazione, perciò il riconoscimento del fatto che il pur non democratico Aristotele colleghi però con fattori oggettivi come lo sviluppo democratico,

e perciò con l'aumento della maggioranza costituita da poveri e la relativa presa di coscienza da parte di quest'ultima, l'esito ineludibile della storia greca. Interessante anche, e collegata con la precedente indicazione, l'enfasi posta sull'esistenza di una «teoria dell'accumulazione», nella valutazione del merito intrinseco della democrazia, e quindi delle sue capacità di fornire un buon governo: l'estendersi della facoltà decisionale a molti soggetti opererebbe, in sostanza, un accumulo di capacità di giudizio e di scelta, ed è questo il fondamento del principio stesso dell'uguaglianza; la non-competenza dei singoli non appare dunque un ostacolo alla bontà della decisione.

Le ricerche sull'*identità* del cittadino in Grecia, un'*identità* collettiva, cioè un'*«appartenenza non semplicemente esteriore ma tale da vincolare»*⁴⁰, hanno trovato frequente espressione in lavori recenti, da quello di Chr. Meier (1988), già citato, alla raccolta di saggi (1993) *Athenian Identity and Civic Ideology*, di più autori, edita a cura di A.L. Boegehold e A.C. Scafuro. Tali ricerche, proprio perché volte a cogliere le strutture che fondano e favoriscono la solidarietà, sono meno attente agli aspetti individualistici della democrazia periclea. In esse prevale la ricerca delle grandi realtà collettive, da quelle politiche, come la partecipazione all'assemblea o ai tribunali, a quelle religiose, a quelle economiche e sociali, culturali o linguistiche, che favoriscono la compattezza della *pólis*.

Naturalmente il problema si pone in forme più complesse, se alla ricerca storica è sottesa la convinzione di una "predisposizione antropologica" dei Greci all'impegno politico (Meier 1988), o se si riscontra una qualche fluidità di confini tra cittadinanza e non cittadinanza (Connor 1994)⁴¹, quando entrano in gioco come variabili gli elementi della discendenza e della residenza. Eppure il costituirsi dell'*identità* appare come uno statuto legale definito da una serie fissa di criteri giuridici, e come un'*identità* individuale che rappresenta privilegi e opposizione ad una entità impersonale, come lo Stato. Ma le alternative sono più d'una, e in forma più articolata e sofisticata. Ph.B. Manville (1994) propone globalmente quella fra una «visione moderna e inorganica» dello Stato e una «premoderna e organica»: un modo ancora più elaborato di presentare l'opposizione tra modernismo e primitivismo, di cui abbiamo parlato, per l'interpretazione della politica antica, o tra razionalità e olismo ecc.; alternativa a cui poi le analisi più avvedute finiscono sempre coll'opporre la prospettiva di una soluzione intermedia di conciliazione fra le due possibilità⁴². È comunque un modo di ripresentare, in forme assai mediate, il tema dell'equilibrio tra pubblico e privato, di cui non vale tanto discutere *se ci sia* nella democrazia classica, ma piuttosto analizzare *come sia*. Ma se la realtà, la sostanza e, se si vuole, il limite, della democrazia classica è proprio nel ricercato equilibrio tra pubblico e privato, fra comunità e individualità, l'apporto pericleo deve essere valutato nella sua pienezza.

Proprio alla luce di questa considerazione si spiegano – e non risultano affatto sorprendenti – nell'avanzare del V secolo e della democrazia, quei ritorni alla sepoltura monumentale, dopo il 430, che contrastano col livellamento democratico dei decenni precedenti⁴³. Ma sorpresa ci può essere solo per chi crede che la democrazia classica comporti il livellamento sociale: essa porta invece il rafforzamento, forse simultaneo, comunque dialettico, e progressivo, del pubblico e del privato *insieme*; ne consegue il rafforzarsi, di fatto sincrono, dei due campi, quello delle istituzioni, come quello dei diritti individuali acquisiti. La corsa dei due "cavalli", il pubblico e il privato, continuerà così senza vincoli anche nel IV secolo: con un certo rafforzamento, che pare rompere o almeno alterare l'equilibrio precedente, del privato rispetto al pubblico, e la conseguente anche se contrastante espansione, a livello teorico, dell'istanza solidaristica, che reagisce a uno sviluppo nuovo, ma non documenta una realtà storica veramente solidaristica: mai si parlò e teorizzò tanto di *koinón*, e ben a ragione, quanto nell'epoca in cui l'*ídion* più si espandeva, e minacciava di dilagare.

Un tema che invece si rivela più fecondo di sviluppi, al fine di fare emergere le articolazioni che percorrono una società *ideologicamente* tendente al solidarismo, è proprio quello della verifica spregiudicata del grado di partecipazione, e cioè della effettiva portata della «mobilitazione» politica nel mondo antico. Se fatto in maniera attenta e spregiudicata, questo tipo di verifica porta a una rappresentazione un po' meno granitica della società democratica classica, che potrà pur suscitare qualche moto di delusione e rammarico, ma che avrà l'effetto, intellettualmente gratificante, di scoprire qualche altro pezzo di realtà storica.

La comparabilità tra moderna e antica democrazia ha comunque i suoi limiti. Acuto come

sempre il saggio di Paul Veyne *I Greci hanno conosciuto la democrazia?*⁴⁴, uno di quegli interrogativi che periodicamente si pone e ci pone lo studioso della sociologia e della psicologia antica. Il saggio non è fatto per dare una risposta definitiva, affermativa o negativa che sia. L'interrogazione è già in un certo senso un risultato, che però, nel passaggio dal titolo al contenuto, diventa argomentazione. Veyne parte dalla convinzione di un'analogia solo terminologica tra l'antico e il moderno: ma questa posizione negativa di partenza non influisce sulla obiettività dello scritto, che è di una programmatica problematicità.

Diverso appare nella concezione politica antica, rispetto a quella moderna, il rapporto dei governanti con lo Stato: la popolazione è considerata come un partito politico "militante", una militanza che non era "né puramente un'ideologia né interamente una pratica" (p. 74). Veyne è accortissimo nel cogliere tutte le ambiguità, le insufficienze, le oscillazioni dell'ideale civico e del volontarismo, nel rintracciarne le basi storiche (non è costituita nella città antica una società civile distinta dallo Stato, p. 76). Insomma:

«il pensiero politico in Grecia e a Roma ha sempre esitato tra due modelli. Uno, per lo più conforme alla realtà, ammette che taluni governino e gli altri obbediscano [...] in definitiva governare è una funzione speciale. Per il secondo modello, invece, la distinzione tra governanti e governati è meno importante dell'insieme più vasto che accomuna tutti, il corpo civico, composto di attivisti: chi governa è semplicemente un cittadino, ancora più attivo degli altri, che ha ricevuto dai suoi pari incarichi di responsabilità» (p. 77).

Esemplificazione ne sono le ultime pagine del discorso di Demostene *Sulla corona*⁴⁵.

L'analisi sa anche distinguere tra le posizioni dei teorici, da Senofonte a Platone ed Aristotele, da Isocrate a Demostene o Quintiliano, e quelle dei politici⁴⁶, che però sono di fatto un po' meno presenti nello studio. I risultati non sono mai unilaterali: il saggio è scandito da una pendolarità di giudizio che ora sottolinea le differenze tra antico e moderno («il liberalismo borghese organizzerà crociere in cui ogni passeggero se la cava come può, dal momento che l'equipaggio gli assicura unicamente beni e servizi collettivi. La città greca, invece, è una nave i cui passeggeri sono l'equipaggio [...] e ognuno offre il meglio di sé per la comune salvezza» [p. 70]; «questa antica democrazia aveva come ideale che i cittadini fossero degli schiavi. Si tratta di un movimento contrario a quello che produce la nostra democrazia» [p. 95]); ora invece mostra che la posizione negativa di Benjamin Constant («la città era libera, ma i suoi cittadini erano schiavi»), criticata già da Jellinek come un'esagerazione⁴⁷, non corrisponde ai fatti. In Grecia (nella teoria) esisteva però solo il diritto di osservazione della città, di rado messo in pratica, ma in linea di principio i cittadini devono formarsi una morale approvabile dallo Stato. Il discorso ha tutta la vastità delle analisi che muovono dal minor ruolo (non direi inesistenza) della società civile nel mondo antico, e appare particolarmente acuto nel mettere in luce le forzature del pensiero antico nel rendere "sistematici due fatti per sé indipendenti: tempo libero dal lavoro, e civismo" (p. 86).

All'autore è tuttavia ben presente come i pensatori prendano sul serio il puritanesimo, che porta Platone, Isocrate e Aristotele, e teorici come loro, a rimproverare alla democrazia di lasciare che ciascuno «viva come gli pare» (p. 100). C'è solo da aggiungere che c'è una versione della democrazia che concepisce come un valore positivo il «vivere come uno vuole» nel privato; certo, gli si raccomanda di dedicarsi all'uso del proprio diritto politico, ma gli si lascia anche tanto spazio per il suo privato, che questo non può non limitare – anche, di fatto, quanto a tempo – l'impegno come cittadino. Non è dunque in gioco solo una contrapposizione tra teorie e pratiche, tra parole e fatti, tra intenzioni e realizzazioni: si tratta proprio di teorie, di parole, di intenzioni fra loro diverse, e si tratta del rapporto tra pubblico e privato. Giustamente Veyne centra il discorso sul tema del tempo, poiché proprio di questo si tratta: Pericle vuole che l'Ateniese si dedichi alle *sue* cose (attività, affari, lavoro e riposo, cultura e piaceri), ma anche all'attività politica, cioè all'esercizio dei suoi diritti politici. E qui, bisogna dire, la differenza tra moderno e antico non è radicale: quale concezione politica moderna raccomanderebbe o tollererebbe, oltre all'uso legittimo del tempo per sé, che può essere anche vastissimo, il rifiuto di esercitare i propri diritti politici? Quale partito raccomanderebbe per esempio di non andare mai a votare? Pericle sembra (e come statista non può non) tenere in equilibrio le due cose: ma è un equilibrio le cui componenti in definitiva ognuno

stabilirà da sé; del resto, rientra nei suoi principi che ciascuno faccia della sua vita l'uso che crede, salvo a venire in contrasto con le leggi. Così, già strutturalmente, la formale proclamazione dei diritti del privato limita la partecipazione, il volontarismo, il pacifismo; ma quale uomo politico, anche in nome dell'individualismo più avanzato, avrebbe mai potuto innalzare la bandiera del disinteresse e dell'assenteismo politico totale? Dopo tutto, per essere uomo politico e governare, aveva bisogno dei voti, e che qualcuno, anzi probabilmente una larga maggioranza, li esprimesse!

La *contenuta* partecipazione alla macchina politica (meno contenuta, invero, quando si trattava di tribunali e di indennità) era d'altronde il dato "cronico" della democrazia ateniese, naturalmente corretto da un certo numero di eccezioni. E talvolta questa contenuta partecipazione sconfinava nell'assenteismo⁴⁸.

L'identificazione del cittadino con la città, la sua piena integrazione in essa è sostenuta da Chr. Meier in un saggio, di cui va soprattutto apprezzata la dimensione storica⁴⁹, che richiama addirittura una "disposizione antropologica" degli Ateniesi a tale identificazione, all'esercizio dei propri diritti-doveri, alla democrazia diretta, da Solone a Clistene e oltre. C'è, mi sembra, la giusta presentazione del problema della specificità della democrazia diretta, come problema non meramente «demografico» e «topografico» (quale sarebbe, se si adottassero questi termini: «Essendo pochi, non potevano non riunirsi tutti insieme, e in un luogo 'deputato' allo svolgimento delle assemblee»), ma in senso pienamente storico-antropologico. Mi pare tuttavia che si debba insistere su tutti gli espedienti della "creazione" clistenica, volti a consentire una partecipazione anche mediata – e di fatto, per questo soprattutto mediata – di una cospicua parte della popolazione vivente fuori del centro urbano, cioè nel territorio connesso alla città. A livello di queste istituzioni, che già prefigurano in qualche modo una forma pur tenue di democrazia rappresentativa, o piuttosto di potere delegato, va visto e distinto quel che vi è di «diretto» e di «partecipativo» (i *buleuti* venivano sorteggiati, anche se sulla base di previe designazioni e valutazioni di requisiti, e con un principio di rotazione) e di «non diretto» e «rappresentativo». Dopo tutto, i *buleuti* erano solo 500 in un anno, e quindi relativamente pochi: e lo stesso principio di rotazione (non si poteva essere *buleuti* più di due volte nella vita) da un lato è un elemento di democrazia diretta, estesa cioè a tutti; dall'altro, limitando la possibilità di esercitare funzioni consiliari, mette l'«uomo della strada» nella condizione di dovere, per la maggior parte della sua vita, per le non irrilevanti funzioni di istruire, preparare, organizzare la decisione politica della città, rimettersi di fatto ad altri, perciò farsene rappresentare. La democrazia diretta degli antichi non è stata dunque un'ininterrotta assemblea.

Sul piano procedurale, d'altronde, proprio una più puntigliosa riflessione sugli organi e sui meccanismi della decisione politica ha consentito di porre in termini più chiari i problemi del rapporto tra democrazia e demografia, con il risultato – anch'esso comunque oggetto di discussione – della proposta di valori più elevati per la popolazione civica di Atene, con particolare riguardo al IV secolo a.C., rispetto a calcoli tradizionali. Per fornire 500 *buleuti* all'anno, cioè perché la popolazione civica bastasse a fornire uomini per le funzioni consiliari non più di due volte nell'arco di vita del singolo, bisogna presupporre numeri piuttosto alti⁵⁰. È un'altra considerazione da tener presente, riguardo a quel minimo indispensabile di partecipazione, che anche la concezione più individualista doveva richiedere. Si era creato un meccanismo di diritti, e di difesa della libertà politica, che richiedeva un impegno lungo, e limitava in qualche misura la possibilità di *idioteúein*, cioè di vivere nell'angolo del privato. Tuttavia tale limitazione era contenuta; ed essa non nasceva in virtù dell'ideologia dell'impegno politico ininterrotto e totalizzante, che è soprattutto dei teorici, filosofi, oratori, saggisti in genere, come sempre più negli studi si fa notare; restava spazio, quanto ne concedeva il meccanismo, per una valorizzazione – teorica anch'essa – della sfera individuale e dell'esercizio e tutela dei personali diritti, proprio nel quadro delle leggi cittadine. Naturalmente c'erano anche gli accaniti della politica: se non fosse stato così, la storia, nel bene e nel male, si sarebbe fermata.

Il cap. 37 del II libro di Tuciddide – con la sua definizione dell'idea di *demokratia*, che implica un ricorso all'idea di maggioranza, al suo rapporto con la totalità, alla coppia di categorie pubblico/privato, alla funzione della legge nel garantire un rapporto, che è anche un equilibrio – può diventare guida per segnalare, e mettere in un ordine immediatamente comprensibile, i temi relativi alle democrazie moderne, trattati negli studi che i teorici della politica vanno in questi anni

producendo, e che comportano, necessariamente, il richiamo ai precedenti greci, evocati ora per sottolineare le differenze, ora per indicare le analogie o anche solo il problema delle une e delle altre. La regola secondo cui in democrazia è la maggioranza che deve governare è considerata da N. Bobbio, che al tema ha dedicato più di un saggio, animato da una alta consapevolezza storica e politica⁵¹, come la prima e fondamentale, in quel sistema di regole, «regole del gioco», che riguardano la procedura, con cui egli identifica la forma politica democratica. Ripercorriamo rapidamente alcuni dei problemi che egli tocca per il mondo moderno, e dei quesiti che ne risultano, sul tema della natura della democrazia antica e della sua comparabilità con quella moderna⁵².

L'idea del «cittadino totale», per il quale la politica è tutto e che concepisce il suo rapporto con lo Stato come milizia, è più dei totalitarismi moderni che della città antica. Certo, nella misura in cui il mondo antico conosce meno di quello moderno i partiti, perciò i centri intermedi di potere e la pluralità dei centri di interesse, esso si presta di più a certe coloriture totalitarie, che portano a concepire la città come una unità da costituire e preservare di volta in volta. Ma quei segni di pluralismo sono in realtà molto meno rari di quanto si pensa.

Molto della concezione periclea si addice a una società individualistica, pluralistica. Il fatto che Pericle affermi che l'Ateniese (*scil.* diversamente – molto o poco – dagli altri) sa curare, oltre ai propri interessi privati, anche le faccende pubbliche significa che l'individualismo in Grecia era largamente scontato, e che esso andava riequilibrato con il senso civico. L'ammettere che ognuno potesse vivere «a modo proprio» rappresenta l'antecedente lontano di quell'«affidamento» ai governanti, di quella «apatia» politica che, in talune concezioni moderne, è considerato come il segno non di una crisi della democrazia, ma semmai del fatto che il cittadino è soddisfatto del suo governo⁵³. Ciò vale per la democrazia antica non molto meno che per quella moderna, per cui tali problemi sono stati posti, essendo ad es. ridotta la partecipazione effettiva all'*ekklesia*, rispetto alle possibilità teoriche, aggirandosi il numero dei presenti di norma intorno al 5-10% degli aventi diritto, e richiedendosi talora come *quorum* legale un numero di presenti che si aggira intorno al 15% degli aventi diritto⁵⁴.

Ostacoli alla partecipazione potevano essere sia il disinteresse, sia la difficoltà pratica collegata con l'unicità della sede dove si esprimeva il voto, in città. È come se per noi esistesse oggi un unico seggio elettorale in una regione pur di piccole proporzioni, e non tanti seggi distribuiti su tutto il territorio. Ora, un problema visto con minor evidenza del possibile e del dovuto, circa la democrazia ateniese, è quello della effettiva partecipazione e rappresentanza del territorio, cioè della popolazione in esso dispersa, nei processi di formazione della decisione politica, come abbiamo già visto nel IV capitolo.

Anche nella concezione democratica espressa da Pericle – e certamente in quella che i fatti noti consentono di considerare come la cruda realtà – c'è dunque posto per l'interesse privato, purché esso non si ponga contro gli altri interessi privati, e perciò contro l'interesse «pubblico», in altri termini contro la legge, che deve appunto rappresentare l'armonizzazione dei diversi interessi. C'è in effetti, nell'idea di legge come formulata da Pericle, una qualche valenza «negativa», nel senso di ridurre il pubblico, rispetto all'interesse privato, a garantire il principio del *neminem laedere*⁵⁵, una concezione di «non intervento» nella determinazione delle preferenze e dei comportamenti, che trova limite solo nel dovere di non danneggiare gli altri, sancito (e accompagnato da sanzioni) nelle leggi.

Sul tema della *pubblicità* si pone un problema lessicale. Pubblico, come è stato giustamente osservato, è categoria che evoca come sua antitesi o il privato o il segreto: e non sempre negli studi la distinzione è immediatamente chiara. La pubblicità come caratteristica della democrazia, e in generale di un regime politico legale, intesa come importanza dell'opinione pubblica, relativamente agli atti pubblici, e come possibilità del loro controllo, è una categoria tipicamente illuministica⁵⁶. D'altra parte, proprio a riguardo dell'ambivalenza semantica di «pubblico», vanno osservate due cose. Anzitutto la definizione di una sfera della non-segretezza, in relazione a ciò che è d'interesse pubblico, corrisponde esattamente a quello spirito di distinzione che è proprio della democrazia antica nella tipica concezione polare del *koinón/idion* o (con le differenze già viste) *demósion/idion* (o *oikeíon*). In secondo luogo, se è vero che una formalizzazione del diritto pubblico e del diritto privato è apporto storico dell'esperienza giuridica romana, la novità, rispetto al mondo greco, non è

quella della distinzione tra pubblico e privato, che abbiamo visto caratteristica già della concezione e del linguaggio greci, ma appunto l'elaborazione giuridica delle due sfere di competenza: è un segno della ben nota superiorità romana nell'elaborazione del diritto, non di un primo affiorare della consapevolezza che esistano e siano distinguibili fra loro la sfera pubblica e quella privata.

L'avversione alla segretezza, per azioni che riguardano il "pubblico", si manifesta in più forme nella democrazia ateniese e in generale nell'atteggiamento politico greco⁵⁷. La rappresentazione di raggruppamenti politici come *hetairetai*, o addirittura come *synomosi*, note ad Atene anche nel pieno periodo democratico, dice l'ostilità della concezione democratica greca alla formazione di raggruppamenti a programma determinato, che non accetti di essere immediatamente tradotto in un atto deliberativo dell'assemblea, che lo faccia proprio, e lo accetti, o lo annulli anche per il futuro, se quella lo respinge. Il fenomeno delle eterie, associazioni di origine aristocratica, di norma – ma non necessariamente – di spiriti aristocratici, dice la resistenza della concezione democratica ateniese all'idea di un partito come centro di proposta e di programma, come lo conoscono le esperienze moderne. Al solito, quel che si distingue non è sempre radicalmente diverso: e tuttavia non possiamo smettere di porci il problema di una qualche distinzione. Sarebbe facile mettere ciò che qui affermiamo in contraddizione con il radicalizzarsi delle posizioni politiche dal tempo del contrasto fra Pericle e Tucidide di Melesia (o forse già fra Pericle e Cimone): ma si tratta, come abbiamo visto, di contrapposizioni di orientamenti, che si esprimono nel personaggio autorevole che quelle late aspirazioni e proposizioni esprime. L'eteria invece rappresenta un raggruppamento con un programma definito, "fisso", e per lo più tenuto discreto o segreto. In questo tipo di situazione, per la prima parte (definizione del programma), ma non per la seconda (segretezza), si può riconoscere qualcosa del partito dei nostri giorni⁵⁸. Se dunque l'opposizione della democrazia alle eterie in quanto tali dice il rapporto diverso, rispetto ai nostri giorni, della democrazia antica verso un'idea di partito, e segna perciò una diversità, l'ostilità della democrazia moderna alla segretezza delle associazioni è al contrario una caratteristica già pienamente espressa nella democrazia greca, e rappresenta una affinità. Non è sempre ben presente, negli stessi studi sul pitagorismo, la consapevolezza del fatto che in generale, per la concezione politica greca, l'esistenza di un potere politico occulto, o parallelo a quello legale e formale, sia un dato negativo, avvertito come tale con piena consapevolezza. I Greci hanno, per così dire, inventato la politica: nel positivo, come anche nella coscienza di quel che alla *pólis* si oppone o che per essa costituisce un gravissimo rischio⁵⁹. Le premesse teoriche al nostro discorso sembrano tutte soddisfatte da un'analisi del ruolo dei gruppi di potere e di pressione pitagorici: che essi possano impiantarsi è dovuto a (ed è favorito da) strutture aristocratiche preesistenti e alla loro debolezza; dove esistono strutture aristocratiche forti, queste stesse non tollerano, alla prova dei fatti storici noti, la presenza di gruppi di "consiglieri" più o meno occulti, cioè non accettano una condizione di ambiguità del potere. Ma il quadro politico democratico è per sua natura più di ogni altro contrario alla installazione di simili poteri.

Il problema del rapporto tra il governo «degli uomini» e quello «delle leggi», posto chiaramente da Bobbio⁶⁰, ha importanti precedenti, opportunamente richiamati dall'autore, nella teoresi greca. Il primato delle leggi è invocato da Platone nelle *Leggi* (715 d) e da Aristotele nella *Politica* (1286 a): ma nel *Politico* (296 e-297 d) Platone dà spazio al ruolo dell'uomo saggio e buono (*sophòs kai agathós*), che amministri i governati affidandosi non al sussidio di testi scritti, di leggi, ma all'intelligenza e alla perizia, come fa il buon pilota. Aristotele nella *Politica* polemizza contro questa concezione, che conferisce il potere di governo più alla saggezza e bontà di un uomo che non alle leggi: egli sente che le leggi sono senza passione, diversamente dagli individui, e che la sola adozione di principi generali non è sufficiente a un giusto governo⁶¹. Il problema non è solo di opposizione tra uomo e leggi, ma anche di rapporto tra leggi scritte e non scritte. Riemerge, ancora una volta, l'interesse della democrazia antica a una definizione, chiara e controllabile, dei principi del governo: il riferimento alle leggi come leggi scritte è del resto esplicito sia in Platone sia in Aristotele, nei rispettivi passi del *Politico* 296 e-297 d, e della *Politica* 1286 a⁶². Ed è anche chiaro che Aristotele si mostra non solo chiaramente consapevole – in maniera non dissimile da Platone – del dibattito sulle caratteristiche delle leggi auspicabili (chiare e ricche di specificazioni, perciò possibilmente scritte, come è di norma per regole molto dettagliate), ma anche più partecipe dei processi socio-politici di segno democratico.

Va da sé che, oltre alle riflessioni esplicitamente dirette al tema della democrazia politica, giovano a porre con evidenza i problemi della società democratica antica quegli studi che analizzano il rapporto tra processi economici e istituzioni politiche nel mondo contemporaneo, e forniscono materia per riconoscere differenze, certamente particolarmente marcate nel campo economico e tecnico, tra il moderno e l'antico, come a porre quesiti, a suggerire ricerche, a scoprire, o magari a smentire e smascherare, analogie solo apparenti, nella democrazia antica.

Un particolare interesse compete al libro di R. Dahrendorf, *Per un nuovo liberalismo*, trad. it., Roma-Bari 1988 (*Fragmente eines neuen Liberalismus*, Stuttgart 1987). Il pensiero di Dahrendorf riguarda il rapporto tra società e Stato, tra Stato e mercato, tra libertà formale e uguaglianza sociale, e si confronta coi problemi, tipici della società contemporanea, della crescita economica e della povertà di massa. Al bel profilo storico dei due liberalismi tracciato da Dahrendorf (alle pp. 215 sgg.) è innegabilmente sottesa quella problematica del rapporto pubblico/privato che, nella sua forma embrionale, è già nella democrazia classica.

L'ampia analisi politologica del recente libro (Milano 1993) di G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, ricostruisce la riflessione teorica sulla democrazia da Rousseau a Tocqueville a Bryce, sottolinea la difficoltà, addirittura crescente nel tempo, della definizione stessa di popolo, le dimensioni, orizzontale (opinione pubblica e democrazia elettorale) e verticale (distinzione fra chi governa e chi è governato), della democrazia, e ripropone la distinzione di due fondamentali significati di libertà: la libertà *da*, che è la libertà politica, e la libertà *di*, che è quella delle scelte, presente negli studi dallo scritto di B. Constant (1819) sulla *Liberté des anciens comparée à celle des modernes*, agli *Essays on liberty* (1969) di Sir I. Berlin. Il ruolo dell'individuo, le varie istanze che possono riguardarlo (indipendenza, *privacy*, pretese, opportunità), sono ampiamente trattati: e la presenza di un campo di possibilità e di diritti individuali nelle democrazie moderne rinvia necessariamente a un confronto con la democrazia greca. È naturale che la riflessione degli antichisti sulla democrazia classica condizioni in qualche misura la valutazione dei moderni: e nella ricerca antichistica, come abbiamo visto, gli orientamenti sono diversi. Da un lato c'è la tendenza a vedere l'individuo organicamente, totalmente, inserito nella *pólis*, dall'altro quella, in senso lato definibile modernista, a ritrovare, almeno nelle formulazioni e nelle intenzioni periclee, tracce di maggior individualismo, una patina liberale anche nella società greca, almeno nella teoria proposta dal «visionario» Pericle (per usare una delle definizioni riservategli dal Kagan). L'alternativa, richiamata da O. Murray, *La città greca*, Torino 1993, tra una rappresentazione «olistica» e una «razionale» della città antica in definitiva è la riproposizione, in ambito politico, della vecchia e non trascurabile alternativa tra concezione primitivistica e modernistica, che ha avuto già tanto spazio nella discussione sull'economia antica. Certo, elementi di razionalità, di distinzione tra mezzi e fini, non mancano nella città antica, ma essi vanno poi raccordati con quella struttura più compatta della società antica che fa sentire anche la democrazia politica antica come diversa da quelle moderne.

Valgano comunque alcune considerazioni.

1) In tema di razionalità (e la prima espressione della razionalità, la prima operazione razionale è la distinzione), non va dimenticata la fondamentale *distinzione* che accompagna tutta l'esperienza politica e culturale greca, quella tra pubblico e privato, a ogni piè sospinto ribadita ed evidenziata dagli autori antichi.

2) La drammaticità dell'alternativa tra la rappresentazione «olistica» e quella «razionale» della città antica si attenua di molto, se, più che di razionalità della *pólis* in senso statico, si parla di *processi* di razionalizzazione, se cioè si coglie la sostanza eminentemente *storica* del problema: da un livello di quasi primitiva compattezza, solidarietà, o perfino chiusura, la città passa progressivamente a forme di maggiore razionalità; e il processo di razionalizzazione – che si verifica nella cultura, nelle forme mentali, nella politica, nell'economia – coincide ampiamente con l'avvento e la crescita della democrazia e col processo di democratizzazione che si avvia alla fine del VI e procede nel V secolo e oltre. Le pagine che precedono, in particolare il capitolo sulla «democrazia nel pubblico», cercano di dimostrarlo.

3) Alla città (e specialmente alla democrazia) antica non manca né un certo tasso di individualismo, diverso nelle diverse epoche, ma certamente ben presente, almeno a livello di formulazione teorica, nella democrazia periclea, né il pluralismo. Ma nella democrazia periclea

sono meno presenti quei corpi intermedi, che mediano, nelle società moderne, il rapporto tra individuo e Stato, fin su scala nazionale: l'individuo appare più "debole" nella società democratica antica, perché meno strutturato, e meno mediato da realtà poste tra l'individuo e lo Stato. A parte le strutture familiari, appaiono più deboli le forme di rappresentanza, di organizzazione, di associazione diffusa o generalizzata, riconosciute quali strumenti di espressione e soddisfazione di esigenze più che individuali; è minore insomma nell'antichità la "struttura" del privato, e, quando c'è, può venire in forte conflitto con lo Stato. La ricerca delle «differenze», dunque, una volta bene assolta quella, altrettanto indispensabile, delle «analogie» (che mi sembra debba partire da alcuni testi fondamentali, che formano l'oggetto di questo libro), dovrebbe esser diretta soprattutto su due aspetti: i processi di *progressiva* articolazione della società antica (quindi, il profilo *storico* del tema della razionalità); i corpi intermedi, quindi i filtri tra individuo e Stato, tra privato/individuale, da un lato, e pubblico, dall'altro: quali sono, dove sono; perché non ci sono, quando mancano. Le rappresentazioni della democrazia antica che ne deriveranno avranno il vantaggio di essere meno schematiche e astratte, più duttili e storicamente concrete.

Note al Capitolo I (pp. 3-62)

¹ Sulle denominazioni del regime costituzionale clistenico in Erodoto e in altri storici, cfr. P. Lévêque-P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris 1964, pp. 25-32; sull'*Epitafio* pericleo, N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris-La Haye-New York 1981.

² D. Musti, *La teoria delle età e i passaggi di "status" in Solone: per un inquadramento socioantropologico della teoria dei settennii nel pensiero antico*, «Mélanges École Française», 102, 1990, pp. 11-35.

³ A.W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides* II, Oxford 1956, pp. 95-102 ad II 34, 2 sull'*originalità* e l'esclusione di Maratona e Salamina.

⁴ Il *Menesseno* pseudoplatonico offre uno schema classico di elogio funebre e ipotizza che Aspasia sia stata l'ispiratrice e vera autrice dell'*Epitafio* pericleo, riportato da Tucidide. Per l'interpretazione generale interessa che il *Menesseno* definisca la democrazia periclea come un'*aristocrazia col consenso* del popolo: da prendere comunque nel senso della configurazione meritocratica (*areté* come merito) dell'ideale politico pericleo. Le coordinate non mutano: nulla di meno, a condizionare la democrazia periclea, nulla di più, a cambiarne, per ipotesi, la natura. Plutarco, nella *Vita di Pericle* 15, 1, vede tratti «aristocratici e regali» nella politica periclea ma come riscatto e compensazione dall'interno stesso di una iniziale smaccata demagogia: una trasformazione inversa rispetto a quella descritta al cap. 9, 1, e con aspetti di costituzione mista.

Il discorso del capo democratico Atenagora a Siracusa (Tucidide, VI 36-40) presenta una teoria simile a quella di Pericle, anche se un po' meno elaborata e sfumata di quella dell'uomo politico ateniese, come forse si addice a una minore maturazione democratica della città, rispetto ad Atene. In ogni caso, anche per Atenagora, il *dēmos* è totalità, mentre l'*oligarchia* è fazione; egli propone un'idea di *isomoiria* («equa ripartizione», quindi «equilibrio») tra i poteri economici, lasciati ai ricchi, i poteri politico-consiliari, lasciati agli intelligenti e capaci, i poteri giudiziari, lasciati alla massa, ma anche infligge polemiche stoccate agli oligarchi, che ammettono il popolo ai rischi della guerra, ma non ai suoi benefici. Nel discorso operano sia l'idea genuinamente democratica del ruolo politico del popolo, come espressione della volontà generale, sia quella di un'equilibrata distribuzione di ruoli e di un compromesso, in campo sociale, con qualche tono sferzante e qualche asprezza in più.

⁵ Loraux, *op. cit.*, in particolare pp. 225-343.

⁶ Polibio, I 1, 2: «come e con quale tipo di costituzione Roma è diventata padrona di quasi tutto il mondo abitato».

⁷ Gomme, *op. cit.*, *ad locum*, per l'interpretazione, assai discutibile dal punto di vista linguistico, di ἀπὸ μέγους = «dal succedersi κατὰ μέγους», «a turno».

⁸ Al cap. 15, 4 è detto come Pisistrato *pareile* [...] τοῦ δέμου τὰ hópla («tolse le armi al popolo»: lo *dispolitizzò*). Dopodiché (15, 5) consigliò agli Ateniesi di andarsene (a casa) e *epì tòn idion eínai* («occuparsi degli affari privati»); di quelli pubblici (*koiná*) si sarebbe occupato lui.

⁹ «Neanche aggiungiamo alla vista (*tēi ópsei*) afflizioni», che non rappresentano una multa, ma che pur sempre sono dolorose per la vista (*tēi ópsei* è un dativo dipendente da *hyperás* ma anche collegato a *prostithēmenoi*, «aggiungendo delle forme di afflizione per la vista»). Frase di difficile comprensione; si può interpretarla come qualcosa di fondamentalmente simile a quel che è stato detto prima, riguardo al non doversi accogliere con rabbia il comportamento edonistico di qualcuno: allora quell'*ópsis* potrebbe richiamare la *hypopsia* precedente, che è il «sospetto» e quindi lo stato d'animo di «invidia» verso chi sta bene, un sentimento che per Pericle vale soprattutto in relazione al privato. In tal caso sarebbe un «aggiungere» dei pesi di afflizione con la vista (lat. *invidere*). Altra possibilità è che si faccia riferimento – poiché questa di Pericle è una sociologia della Atene democratica, contrapposta alla società spartana (cfr. 39, 2) – a certi comportamenti che gli Spartani si imponevano. Sulle società del «faccia a faccia», cfr. M.I. Finley, *Politics in the Ancient World*, Cambridge

1983, pp. 28 (da P. Laslett, *Philosophy, Politics and Society*, Oxford 1956), e 70-96 (sulla partecipazione popolare).

¹⁰ In Plutarco, *Pericle 7*, la voce di Pericle è detta «dolce» e la sua lingua *eútrochos*, «che corre bene» (l'affermazione è fatta in un contesto che dice la somiglianza fisica tra Pericle e Pisistrato, notata dagli Ateniesi più anziani). Lo stesso Plutarco sottolinea però che Pericle poneva un ragionevole freno alla sua naturale scioltezza di lingua, e temeva gli infortuni che a questa spesso si accompagnano: perciò, ogni volta che teneva un discorso, pregava gli dèi, perché non gli facessero dire nulla a sproposito. Il rischio poteva esistere, per chi, evidentemente, parlava «a braccio»; dice comunque la forza e al tempo la rischiosità della comunicazione orale in democrazia. Lo «specifico» della democrazia non è però la comunicazione orale: questa è sì fondamentale, come sempre, ma proprio in altre forme politiche prevale in maniera netta, o s'accampa in solitudine; specificità della cultura democratica è invece che all'oralità si associi la scrittura, e l'affianchi, puntelli, integri, fin dove possibile. La scrittura, con le sue sempre nuove funzioni, è il nuovo, il diverso; l'oralità è il tratto comune, tradizionale, specie nelle società arcaiche. Specifico di oggi – ma solo in termini di quantità relative – è forse che ai due modi di comunicazione si affianchi con forza la «visibilità». Oralità, scrittura, visibilità: nessun modo di comunicazione è esclusivo di una sola epoca, quello che cambia è però il rapporto complessivo fra le diverse forme della comunicazione. Sullo stesso Pericle, e sulla distanza che questi pone tra sé e l'uditorio, che ne fa avvertire una sorta di alterigia (*ty'phos*) e lo innalza, nel linguaggio dei comici, al «padreterrale» rango di Zeus *Olympios*, *kephalegherêtes*, «adunatore di testa» (per la forma del cranio, come parodia dell'«adunatore di nemi» dell'Olimpo), e simili epiteti, cfr. Plutarco, *Pericle 3 e 5*, Cratino, Eupoli e altri comici; D. Musti, *Pubblico e privato nella democrazia periclea*, «Quad. Urbin. di Cult. Class.», n.s. 20, 1985, pp. 7-17.

¹¹ K.A. Raafaub, *Receptions of Democracy in Fifth Century Athens*, in *Aspects of Athenian Democracy*, Copenhagen 1990, p. 34; R. Brock, *The Emergence of Democratic Ideology*, «Historia», 40, 1991, pp. 160-9. Le posizioni che mettono in dubbio, o negano, l'esistenza di una teoria democratica nel V secolo sono richiamate da Raafaub a pp. 33 sgg., e sono: A. Momigliano, «Riv. Stor. Ital.», 72, 1960, p. 534; A.H.M. Jones, *Athenian Democracy*, Oxford 1957, p. 41; M.I. Finley, *Athenian Demagogues*, «Past and Present», 21, 1960, p. 9 = *Studies in Ancient Society*, London-Boston 1974, p. 9. Sulle posizioni di Hegel, di Glotz e di altri autori moderni, per le quali nel testo dico il mio assenso, cfr. le riserve di Loraux, *op. cit.*, pp. 349-51 (*Notes critiques* 30-52).

¹² Studio di partenza sulla cronologia «bassa» delle *Supplici* di Eschilo, dopo la scoperta della didascalia in *POxy* 2256, 3, A. Lesky, *Die Datierung der Hiketiden und der Tragiker Mesatos*, «Hermes», 82, 1954, pp. 1 sgg.

¹³ F. Ruzé, *Pléthos, aux origines de la majorité politique*, in *Aux origines de l'hellénisme: la Crète et la Grèce. Hommage à Henri van Effenterre*, Paris 1984, pp. 247-63.

¹⁴ Eschilo, *Supplici* 397-9: οὐκ ἄνευ δῆμου τάδε πράττειν ἄν, οὐδὲ περ καρτῶν. Stessa logica e terminologia in Sofocle, *Antigone* 738-9.

¹⁵ D. Musti, *Democrazia e scrittura*, «Scrittura e Civiltà», 10, 1986, pp. 21-48.

¹⁶ Cfr. nota 13.

¹⁷ *Dexiônymoi* (le mani «dal nome destro»): anche qui, una grande capacità di plasmare neologismi. Se, per indicare la «destra» e la «sinistra», il greco usa i termini *dexiós* e *aristerós*, c'è un'altra espressione, *euônymos*, «dal buon nome», «propizio», usata eufemisticamente a indicare la «sinistra». È questo un modo per scongiurare il male implicito in tutti gli *omina* negativi che vengono da sinistra. Se dunque *euônymos* è «destro», cioè positivo, solo di nome, in quanto tecnicamente ed antropicamente «sinistro», *dexiônymos* è *hápax* polarmente equivalente, un «destro» (cioè propizio) di nome e di fatto. Interessante anche l'uso di *gamôroi* al v. 613: sono gli abitanti di questa terra; un nome che altrove però, a Siracusa, indica uno stato socialmente ben separato di «grandi proprietari terrieri». Ad Atene sono gli abitanti e, semmai, i proprietari in genere. Dalla celebrazione del *gamóros* nelle *Supplici* di Eschilo (v. 613) si passa, nelle *Supplici* di Euripide (v. 420), al ruolo del *gapónos* contestato dall'avversario della democrazia e implicitamente difeso da questa. Sul termine *gamóros*, v. ora D. Marcotte, *Géomorie. Histoire d'un mot*, in *Science et vie intellectuelle à Alexandrie, Ier-III siècle après J.-C.*, Univ. St.-Etienne, Centre Jean Palerne, pp. 157-61.

¹⁸ Non insisto su tutti i passi in cui si manifesta una capacità linguistica di creare composti di grande efficacia, dove il composto, che è anche neologismo, è un elemento di forte sollecitazione dell'attenzione dello spettatore. Ad esempio tutti i neologismi che stanno a descrivere l'avversione delle *supplici* nei confronti del maschio: *arsenoprepés*, da *arsen/arren*, forma più pesante di *anér*, che pure è già specificazione di sesso. Ma, pur nella descrizione di un femminismo esasperato, di cui però non si colgono ancora nella tragedia tutte le implicazioni, le avverse al matrimonio non sono tanto considerate come tali, quanto piuttosto come *supplici*. Naturalmente, altra sarà la posizione delle Danaidi nelle tragedie successive, dove, dietro la condizione primaria del supplice, si scopre il crimine anti-natura. Benché sia, il loro, un ribellarsi a un matrimonio incestuoso, il giudizio tuttavia non può che essere negativo. Nella mitologia le Danaidi sono condannate negli Inferi a riempire vanamente il vaso senza fondo, a simboleggiare l'inanità del rifiuto del rapporto coniugale.

¹⁹ Il problema emerge dalla lettura del testo di Pausania, I 3, 3, a proposito di un dipinto che egli dice collocato in una *stoa* dietro il portico regio. La pittura comprende i seguenti personaggi: Teseo, *Demokratia* e *Dêmos*. Siamo al momento dello sviluppo del concetto di *dêmos* separato dal concetto di *demokratia*. *Dêmos* è rappresentato come una figura maschile, *Demokratia* come una femminile. Pausania si affretta a dire che su Teseo esiste una tradizione secondo cui egli ha introdotto ad Atene un regime dell'*ex isou politeiasthai*, cioè di uguaglianza politica. «Anzi c'è qualcuno che ritiene che Teseo abbia abdicato alle sue funzioni regie per instaurare la democrazia. La gente dice molte falsità. Io vi potrei mostrare come in realtà anche i successori di Teseo abbiano continuato ad avere il potere regio». Un passo interessante, perché vi si sedimenta una

serie di esperienze politiche diverse, soprattutto per quanto riguarda l'accostamento binario tra re e popolo, operante ad Argo. La teoria greca elementare delle costituzioni nasce con due termini: da una parte l'espressione monarchica, del governo di un solo, dall'altra la forma politica popolare; col tempo la forma popolare si va precisando come forma filopopolare, distinta da quella oligarchica. Evidentemente, col quadro che Eschilo dà di Argo, egli da un lato suggerisce procedure e forme mentali proprie della democrazia radicale, dall'altro però riconduce la morfologia costituzionale ai due termini elementari della politica greca: il capo e il popolo. È evidente che, pur vivendo in una democrazia avanzata, quella ateniese, o addirittura già sulla strada del radicalismo pericleo, Eschilo non sente ancora il bisogno di accentuare il carattere filopopolare della *demokratia*.

D'altra parte la tradizione su Teseo «re democratico», pur se contestata nell'antichità dai più rigorosi, induce a un'osservazione generale sulla grande adattabilità della *demokratia*, che, nella sostanza, quando moderata, può estendersi anche a ciò che comunemente si intende per aristocrazia, almeno nella forma moderata anche di quest'ultima, ma che con la *basileia* si può combinare persino terminologicamente, almeno in rappresentazioni meno rigorose e nondimeno alquanto diffuse, come mostra l'insieme delle tradizioni su Teseo.

²⁰ In Eschilo, *Eumenidi* 734 sgg.

²¹ Nelle *Eumenidi* il *krinein* ha un rigore di conteggio che non sembra proprio del *krinein* operato dai proedri nelle assemblee (Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 44, 3).

²² Sull'*isopsephia* cfr. *Eumenidi* 741. Nelle parole di Atena, Oreste «risulta vincitore anche se viene giudicato con uguaglianza di voti pro e contro».

²³ Sull'autocrazia attica, e l'Attica come luogo di rifugio di esuli, cfr. Tuciddide, I 2, 5-6. Aristotele nella *Costituzione degli Ateniesi* 43, ricorda, elencando le *ekklesiai* minori, che si svolgono ogni pritanìa ad Atene accanto alla *kyria*, un'assemblea riservata alle *hiketeriai*, le «suppliche».

²⁴ Cfr. Tuciddide, II 65, 8: Pericle $\epsilon\upsilon\tau\mu\rho\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \omicron\upsilon\kappa\ \eta\gamma\epsilon\tau\omicron\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \acute{\upsilon}\pi\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ (\textit{scil.}\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\lambda\acute{\eta}\theta\omicron\upsilon\varsigma)\ \eta\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \eta\gamma\epsilon$.

²⁵ La parola *polyprágmon* ha un senso molto negativo, è il faccendiere (*curiosus*), che si occupa di tante, troppe cose. Un ideale di politica «tranquilla» poteva ammettersi, se si fosse trattato solo di un *apragmon*, ma il non partecipante viene considerato *achreios*, «inutile». Pericle propone dunque una teoria democratica della partecipazione. D'altra parte, in Plutarco, *Pericle* 11, il popolo *polyprágmon* è considerato come un elemento di disturbo: è un tratto di concezione aristocratica, che va oltre le intenzioni di Pericle (cfr. cap. III, n. 4).

²⁶ Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 21, 2 sul *mè phylokrinein* di Clistene, rivolto a coloro che volevano indagare sui *ghéne*, sull'origine familiare, e distinguere secondo questa.

²⁷ I vv. 238-45 delle *Supplici* di Euripide, sulle tre $\mu\epsilon\tau\acute{\omicron}\delta\epsilon\varsigma$, o classi economiche del *dēmos*, sono frequentemente considerati spuri.

²⁸ Cfr. nota 11. Anche in Euripide, *Elettra* 40, *axioma* ricorre nel senso di «dignità», «statuto sociale», «ruolo sociale», come dato non decisivo per giudicare un uomo, al confronto con la nobiltà dei sentimenti e dei comportamenti reali: anche qui una corrispondenza col pensiero pericleo, e la sua distinzione tra *axioma* e *axiosis*.

²⁹ Sul rapporto Teseo-Pericle, cfr. R. Goossens, *Euripide et Athènes*, Bruxelles 1962, p. 434; V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Torino 1971, pp. 179 sgg.

³⁰ Significativa, riguardo alla «mistione» di oralità e scrittura nella pratica politica ateniese (benché relativa al momento della instaurazione, nell'assemblea, del regime dei Quattrocento), la sequenza in Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 29, 1: «avendo pronunciato Melobio il discorso prima del decreto, e avendo scritto la proposta Pitodoro di Anafisto...».

³¹ Loraux, *op. cit.*, per una preminenza della oralità.

³² Alcuni titoli sullo Pseudo-Senofonte: H. Frisch, *The Constitution of the Athenians*, København 1942; M.J. Fontana, *L'Athenaion Politeia del V sec. a.C.*, Palermo 1968; E. Flores, *Il sistema non riformabile. La pseudo-senofontea Costituzione degli Ateniesi e l'Atene periclea*, Napoli 1982.

Note al Capitolo II (pp. 63-102)

¹ J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Paris 1971, pp. 25-49.

² E. Buchner, *Der Panegyrikos des Isokrates*, Wiesbaden 1958, p. 83; G. Grossmann, *Politische Schlagwörter aus der Zeit des Peloponnesischen Krieges* (Diss.), Zürich 1950, pp. 159 sgg.

³ H. Kornhardt, *Summum ius*, «Hermes», 81, 1953, pp. 77-85; K. Büchner, *Thukydides*, I 40, 2, ivi, pp. 119-22; cfr. A. Carcaterra, in AA.VV., *Studi Volterra IV*, Milano 1971, pp. 627-66; E. Balogh, in AA.VV., *Studi P. Bonfante IV*, Milano 1930, pp. 623-91; G. Eisner, *Summum ius summa iniuria*, Tübingen 1963.

⁴ P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian «Athenaion Politeia»*, Oxford 1981, *ad locum*.

⁵ In generale, sul ruolo del sicofante, cfr. ora R. Osborne, *Vexatious Litigation in Classical Athens: Sykophancy and the Sykophant*, in *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, a cura di P. Cartledge, K. Millett, S. Todd, Cambridge

1990, p. 83 (il termine sarebbe relativamente mite, nell'ordine delle offese; in definitiva il sicofante è solo uno scandalista); D. Harvey, *The Sykophant and Sykophancy: Vexatious Redefinition?*, ivi, pp. 103-21. Giusta sembra l'associazione tra il ruolo democratico dell'intervento di «chiunque voglia», ὁ βουλόμενος (pp. 105 sgg.) e il ruolo estremo dell'iniziativa del sicofante. Il problema comunque non è quello di rivalutare, anche se cautamente, né quello di condannare, la figura del sicofante, che in ogni caso incarna un tipo di comportamento odioso, ma di inquadrarlo storicamente nel clima della democrazia. Giusto dunque il collegamento con ὁ βουλόμενος, ma ancora più forte appare il collegamento con l'«eccesso di legislazione», e il tema delle leggi troppo precise (νόμοι ακριβεῖς), come abbiamo notato in queste pagine. Il passo di Menandro, fr. 545 Körte, è intravisto da Osborne, *op. cit.*, p. 85, n. 7.

⁶ A. Boeckh, *Staatshaushaltung der Athener*, I³ p. 56; K. Latte, in *Realencyclopädie*, IV A1, 1931, coll. 1028-31 (s.v. Συκοφάντης); per Boeckh, la parola indica «qualcuno che fa una denuncia per una cosa di scarso valore», egli richiama, in relazione a σῦκον (fico), l'espressione italiana: «ammazzar qualcuno per un fico».

⁷ D. Musti, *Democrazia e scrittura*, in «Scrittura e Civiltà», 10, 1986, pp. 21-48.

⁸ Ἐὐνὴ λῶσα ἐς τὸ δέον («ho speso come dovevo spendere») con cui Pericle orgogliosamente rifiuta di render conto di fondi destinati a fini particolari, lo mette di fatto fuori da una rigorosa logica democratica di rendiconto; ma, sul piano dei principi generali, proprio il contesto della frase rivela che l'esigenza di trasparenza e rendiconto, e la responsabilità della spesa, sono caratteristiche fondamentali della democrazia nel rapporto pubblico (Aristofane, *Nuvole* 859, con relativo scolio; Plutarco, *Pericle* 23). Pericle comunque avrebbe nel 446 a.C. fatto uso di fondi (20 talenti?) per i quali egli sembra rivendicare il diritto ad un uso segreto, dunque a fondi di uso riservato, per corrompere lo spartano Plistoanatte, il figlio di Pausania, al fine di farlo desistere dall'inviare l'Attica oltre Eleusi e Tria (sul tema v. ad es. l'analisi di U. Cozzoli, *Proprietà fondiaria ed esercito nello stato spartano dell'età classica*, Roma 1979, pp. 42-4). Qui le esigenze superiori della «ragion di Stato» possono aver consentito un comportamento su cui Aristofane sembra ironizzare: il passo comunque è significativo per la mentalità democratica corrente, anche se la frase non dovesse, per ipotesi, riferirsi e attribuirsi a Pericle. L'opinione pubblica esigeva, insomma, in linea di principio, il controllo sulle finalità di una spesa pubblica. Plutarco, *Pericle* 15, 3 banalizza un po' il «trasparentemente incorruttibile» di Tucide, II 65, 8, in «manifestamente incorruttibile».

⁹ Sul tema del burocratismo in democrazia, cfr. N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, pp. 22 sg., e di K. Weber, *Perikles*, citt. al cap. VII (pp. 341 e 335, rispettivamente). Per quanto riguarda le forme di solidarietà in Grecia (liturgie, *epibolai*, forme varie di evergetismo), cfr. P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris 1976; L. Moretti, *Finanze della polis*, in AA.VV., *Storia e civiltà dei Greci*, dir. R. Bianchi Bandinelli, vol. 8, Milano 1977, pp. 337-53. E in linea di principio un passo di Lisia, questa volta più interessato ad esprimere le posizioni di massima della democrazia, XXV (*Difesa per l'accusa di abbattimento della democrazia*) 17-8.

¹⁰ Cfr. P. Carlier, *op. cit.*; v. anche il mio *Contare a Micene*, in *Atti del II Congresso Int. di Micenologia* (1991), in corso di stampa.

¹¹ F.D. Harvey, *Two Kinds of Equality*, «Classica et Mediaevalia», 26, 1965, pp. 101-46.

¹² Nelle società democratiche moderne le maggioranze vengono riconosciute anche se attestate poco al di sopra del 50% dei votanti; la «spaccatura» è considerata normale, gli unanimismi sono guardati con sospetto.

¹³ Ruzé, *op. cit.*, pp. 250 sg.

¹⁴ Ivi, pp. 260 sg.

¹⁵ Cfr. in L. e J. Robert, *Claros I. Décrets hellénistiques*, Paris 1989, p. 66 (decreto per Menippo, fine II secolo a.C.: su 1.342 voti, 1.326 favorevoli e 16 contrari; cfr. commento e paralleli a p. 104).

¹⁶ Gli argomenti di M.H. Hansen, contro A.L. Boegehold, *Toward a Study of Athenian Voting Procedure*, «Hesperia», 32, 1963, pp. 366-74, e in favore di un significato «largo» del *krinein*, cioè della valutazione delle votazioni per alzata di mano, in Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 44, 3, in *The Athenian Ecclesia* (I). *A Collection of Articles 1976-1983*, Copenhagen 1983, pp. 103-21 (*How Did the Athenian Ecclesia Vote?*).

Il saggio di Boegehold considera tra l'altro (alle pp. 469 sg.) rappresentazioni vascolari (una coppa di Duride e una del pittore di Brygos) del voto dei Greci per l'attribuzione, a Odisseo o ad Aiace, delle armi di Achille. Per Boegehold il voto è palese, non segreto, ma ciò non è dimostrato dal fatto che Atena, che compare dietro una tavola, lo vede e lo controlla: infatti, in quanto *rappresentato*, il voto non può non apparire palese; e, agli occhi della divinità, comunque non può essere celato, per concezione religiosa. Ma voto segreto, o almeno discreto, insieme al principio del calcolo della *maggioranza*, è postulato ancora per Sparta da Plutarco, *Licurgo* 12, 9-11, con il racconto delle palline di mollica di pane (schiacciate con le dita o non, a seconda dell'intenzione di voto), usate come *pséphoi*, e gettate in apposito recipiente, per l'ammissione di un nuovo membro ai sissizi (pasti comuni). Il racconto plutarcheo, della cui storicità naturalmente non c'è sicurezza, ha il pregio di ammettere una diffusione delle procedure di voto segreto, o almeno discreto, e del principio di maggioranza, anche fuori dell'ambito della democrazia (anche se a Sparta ciò avviene – tratto di genere – in forme di particolare semplicità e rusticità). Le pratiche democratiche in Grecia si rivelano ancora una volta come la manifestazione più marcata (e soltanto più marcata) di uno scrupolo legalitario di ampia diffusione.

¹⁷ Hansen, *op. cit.*, pp. 127-9 in particolare.

¹⁸ Ivi, pp. 126-7, sul caso di Midia.

¹⁹ Sul significato dell'espressione «dalle Panatenee alle Panatenee» (le «grandi», quadriennali, o le «piccole», annuali?), cfr. Rhodes, *op. cit.*, ad Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 43.

20 R. Thomsen, *The Origin of Ostracism. A Synthesis*, København 1972; in particolare per la spiegazione del «ritardo» nell'operazione, v. alle pp. 109 sgg. Sull'ostracismo a Cirene alla fine del V secolo, cfr. il nuovo materiale pubblicato da L. Bacchielli, in «Rivista di Filologia», 122, 1994, pp. 257-70.

21 (G. Busolt)-H. Swoboda, *Griechische Staatskunde* II, 3ª ed., München 1926, p. 886.

22 Per es. Thomsen, *op. cit.*, a p. 121 scrive che, se ci atteniamo al testo di Erodoto e ad ogni altra documentazione che possa riflettere le condizioni politiche di Atene nella prima parte del V secolo a.C., «non troviamo la minima traccia di partiti politici nel nostro senso».

23 Sul problema, in generale, cfr. W.V. Harris, *Ancient Literacy*, Cambridge-London 1989; in particolare, sulla greicità classica, pp. 65-115 (per una diffusione dell'alfabetismo minore di quel che di solito si suppone, e perciò per un'accettazione di fondo, ad es., del senso dell'episodio di Aristide a confronto con l'elettore analfabeta, anche se l'aneddoto di per sé pare apocrifo, p. 104).

24 Cfr. in proposito il mio studio in corso di stampa nei «Quaderni Ist. Archeologia Univ. di Chieti».

25 A.W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides* II, Oxford 1956, p. 110 (*ad* II 37, 1) scrive: «In effetti c'è una piccolissima distinzione tra ἀξίσις [...] e ἀξίωμα più avanti – la stima in cui un uomo è tenuto e la posizione che occupa nel suo proprio mondo» (con rinvio a Tucidide, II 65, 8 e a καταφρόνημα/ καταφρόνησις in II 62, 3-4).

26 *Op. cit.*

27 In realtà la distinzione tra *axiosis* e *axioma* non è solo suggerita da Pericle, ma anche applicata a Pericle, in Tucidide, II 65, 8, dove appunto lo statista è detto δυνάτος ὦν τῷ τε ἀξίωμاتي διὰ τὸ μὴ πτόμενος ἐξ οὗ προσχρόντων τὴν δύναμιν πρὸς ἡδονὴν τι λέγειν, ἀλλ' ἔχον ἐπ' ἀξιώσει καὶ πρὸς ὀργὴν τι ἀντεπεῖν, se si intende, come fanno Classen-Steup, *axiosis* come la valutazione dei cittadini, è a *dýnamis*, cioè alla «potenza» intellettuale, umana, infine politica, di Pericle, che compete il significato di «ruolo», di «statuto» politico, mentre l'*axiosis* rappresenta il *processo* attraverso cui questa *dýnamis* è stata raggiunta dall'uomo politico; ed è nella sostanza questa l'interpretazione prevalente, alla quale è probabilmente più giusto attenersi. Non escluderei tuttavia un significato diverso, che riferisca la *axiosis* alla valutazione operata da Pericle stesso, il quale dunque saprebbe «in base alla valutazione che di volta in volta dà delle situazioni», anche parlare in qualche modo «a dispetto» dell'uditorio (o «secondo il proprio umore»); anche in questo caso, che comunque è da considerare meno probabile, la *axiosis* starebbe a indicare un processo di valutazione che si snoda nel tempo. In Tucidide, I 138, 2 troviamo un uso altrettanto significativo di *axiosis*, come valutazione legata a un determinato momento, a una determinata fase; e lo stesso si può intravedere in VI 54, 3, dove si dice che Aristogitone, temendo e dolendosi per le insidie destinate da Ipparco al giovane Armodio, ἐπιβουλεύει εὐθὺς ὡς ἀπὸ τῆς ὑπαρχούσης ἀξιώσεως κατέλυσιν τῇ τυραννίδι, dove ἀπὸ τῆς ὑπαρχούσης ἀξιώσεως non significa «per quanto poteva la sua autorità» (l'autorità di Aristogitone?!), ma «in base alla valutazione del momento», e completa quindi la nozione di istantaneità di *euthýs*. Con un significato analogo la parola *axiosis* compare in II 61, 4, il terzo discorso pericleo in Tucidide, in cui lo statista esorta gli Ateniesi a non offuscare la reputazione (*axiosis*) della città. Ebbene, anche in questo caso il senso della *temporalità*, cioè il riferimento a una collocazione nel tempo, risulta, se non da queste parole, da quelle che quasi immediatamente seguono, e che riprendono il concetto dell'*axiosis*, con la parafrasi *tēs te hyparchoûses dóxes*. Dunque anche in questo caso l'*axiosis*, interpretata come *dóxa* nello stesso testo tucidideo, è legata alla nozione temporale *hyparchousa*, in quanto (valutazione) «presente, attuale».

28 Il problema è accennato anche nel recente *Commentary on Thucydides* (I, Oxford 1991), di S. Hornblower, il quale d'altra parte richiama il valore di *auctoritas* assegnato al termine nella versione greca delle *Res Gestae* 34. «La parola *axioma* è in effetti difficile da tradurre. Essa rende l'*auctoritas* di Augusto nelle *Res Gestae*; ma 'autorità' non è del tutto esatto in V 43, 2 (usato per gli antenati di Alcibiade) o in VI 45, 3 (Alcibiade stesso). C'è un elemento di 'onore' (*timé*) in essa. Vedi VI 16, 2. 'Eccellenza' o 'distinzione' sono calzanti». In realtà il lessico greco, tucidideo ed extratucidideo, dà buone conferme di questa distinzione, se ancor di più si caratterizzano ideologicamente le rappresentazioni collegate con l'uso, rispettivamente, di *axiosis* e *axioma*. Si pensi all'uso dell'aggettivo *axiomatikós*, con riferimento all'ufficialità, in Polibio, X 18, 8 e in Plutarco, *Quaestiones conviviales* 617 d. È evidente che, essendovi in comune l'aspetto semantico della reputazione, una certa sovrapposizione tra le due parole è inevitabile. Ad esempio Tucidide (VI 15, 3) dice di Alcibiade *ὄν γὰρ ἐν ἀξιόματι ὑπὸ τὸν ἀσίων*: qui ci troviamo veramente in una zona di passaggio tra il valore statutario di *axioma*, che configura l'autorità, la dignità, il prestigio di Alcibiade, e il significato di «valutazione», che è segnato proprio dal nesso *axiomati hypò tòn astíon*... («da parte dei cittadini»).

Al termine compete poi il valore di *auctoritas* nella versione greca delle *Res Gestae*, come si è già visto; per non parlare poi del significato come affermazione solenne di un principio di validità generale, come si trova nelle lingue moderne (le «degnità» di G.B. Vico). In Arriano, *Epicteti dissertationes*, II 2, 10, *axiomátiōn* sta a significare «piccola dignità, piccola cosa», ed è quindi evidentemente nel senso che abbiamo chiamato «statutario». E ancora, nel greco moderno, in questa direzione si collocano i derivati di *axioma*: *axiomatikós* significa «ufficiale», nel senso di grado militare; *axiomatoúchos* («chi ha un *axioma*») significa «dignitario».

Note al Capitolo III (pp. 103-137)

1 R. Goossens, *Périclès et Thésée*, «Bull. de l'Assoc. Guillaume Budé», 35, 1932, pp. 1-32; H. Herter, *Theseus der Athener*,

«Rhein. Museum», 88, 1939, pp. 244-86 e 289-326; R. Goossens, *Euripide et Athènes*, Bruxelles 1962, in part. pp. 433-6; V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Torino 1971, p. 180 e *passim*.

² Sulle Ore (*Ho'rai*) di Prodicò, scolio ad Aristofane, *Nuvole*, 391; Senofonte, *Memorabili* II 1, 20-34, in *Sofisti. Testimonianze e frammenti* II, a cura di M. Untersteiner, Firenze 1949, fr. 1-2. In particolare: il richiamo a Esiodo, *Opere* 287-92, sulla strada della Virtù dinanzi alla quale c'è il sudore, e che è lunga ed aspra; ad Epicarmo, fr. 231 Ol. = 287 Kaibel, «tutti i beni gli dèi li vendevano ai mortali in cambio delle fatiche (*pónoi*)». Il richiamo al *pónos*, come condizione per il bene, nel t. 2 al par. 28 («nulla, infatti, di quello che è vero, bene e bello gli dèi concedono agli uomini senza fatica e cura»). Al par. 28 c'è anche il richiamo alla necessità di apprendere le arti di guerra (*polemiká téchnai*) per «liberare gli amici e soggiogare i nemici», di fatto così in contrasto con la concezione periclea del «risparmio» di energie in Tucidide, II 39 (con la difesa della *ράθυμία* degli Ateniesi contro la *πόνων μελέτη* e la *ἐπίπλους ἀσκήσις* degli avversari, qui in 39, 4 e 39, 1). Poi c'è il famoso mito di Prometeo e di Epimeteo, il quale distribuisce a tutti gli animali le altre qualità: il mito dei doni dati all'uomo. Si ha l'impressione che ai vv. 201-2 delle *Supplici* di Euripide – anche per il *δυσσταθμίστατο*, che è un «pesare distribuendo», o «distribuire pesando» – sia presente tutto il mito riportato a Protàgora da Platone anche con l'idea della distribuzione dei doni (forse prima traccia dell'idea di una divisione sociale del lavoro). Zeus ha una sua «storia»: lo Zeus tirannico del *Prometeo incatenato* è arrivato da poco al potere – lo dice la tragedia di Eschilo; siamo in una storia degli dèi, attraversata da un'idea di sviluppo: è un processo che coincide con una razionalizzazione e funzionalizzazione del *pántheon* religioso con cui, in qualche modo, si fonde la visione mitologica ancora esiodea, quella della storia attraverso cui emergono le nuove generazioni divine: si passa da Urano a Crono a Zeus, finché Zeus si fissa nella sua funzione. Sul mito protagoreo (post-eschileo, 465?), v. anche G.A. Gilli, *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Torino 1988, che discute il problema del rapporto conflittuale tra l'uguaglianza, portato della società civile, e le *technai*, che rappresentano invece la diversità. Se questo è il quadro, è da osservare che l'idea periclea di società, come qui indagata, comporta proprio il riconoscimento alle *technai*, a tutte le *technai*, di uno statuto di eguaglianza all'interno della società democratica, ancora una volta una risoluzione dell'*idion* nel *koinón* e però anche una sua legittimazione da parte del *koinón*. Vero è che, nella stessa democrazia, le *technai*, riconosciute in linea di principio come uguali, presentano al loro interno gerarchie di funzioni e di meriti. La democrazia classica, ugualitaria sul piano politico-formale, ammette però differenze sul piano economico, e perfino gerarchie nelle professioni. Plutarco, *Pericle* 12, 6, individua infatti due livelli nelle attività dell'epoca, quello delle *technai*, cioè degli specialisti, visti quasi come «generali» del loro esercito, e il livello della massa non specializzata, che esegue i lavori, non molto diversamente da Diodoro, XIV 18, quando distingue, sotto Dionisio I, gli architetti, gli *oikodómoi* («capomastri») e gli *ergazómenoi* («lavoranti»).

³ Per la diretta dipendenza dell'idea periclea dal concetto esiodeo, e la presenza di un filone «attivistico» nella nozione greca del lavoro, pur con la ovvia differenza tra l'economia esiodea e quella, caratterizzata da una presenza alquanto più marcata di artigianato e commercio, dell'epoca periclea, cfr. già il mio *L'economia in Grecia*, Roma-Bari 1981, pp. 32 sg. C'è poi un altro aspetto nella prospettiva pericleo-democratica, che io ritrovo in Euripide, per quel che riguarda il problema del bene e del male dell'esistenza. Tale prospettiva è fatta per l'uomo comune, «eroe segreto» della democrazia classica. Rispetto a prospettive morali o, più semplicemente, moralistiche, è una prospettiva di profilo non alto, ma comune, basso in un senso assolutamente neutrale, perché la caratteristica del pensiero pericleo è la valorizzazione dell'uomo comune, dell'uomo medio, che è il protagonista della forma democratica. In questo senso procede anche Euripide. Il moralismo è la faccia nobile del pessimismo. La democrazia classica in molti casi assegna lo statuto di diritti a quelli che il moralismo anti- o extrademocratico considera scandali. La moralità è una qualità, il moralismo una mania; la moralità è una vocazione, il moralismo un'ossessione.

⁴ Sull'opposizione *ἀργάμων* – *π ολυράγων*, V. Ehrenberg, «Journal of Hellenic Studies», 67, 1947, pp. 46-67; A.W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides* II, Oxford 1956, p. 122, e *supra*, cap. I, n. 25.

⁵ Per Gomme, *op. cit.*, pp. 117 sg., c'è poco dubbio che *ἰσοπαλεῖς κίνδυνοι* debba significare qui non pericoli uguali a quelli che le forze spartane affrontano, ma quelli agli Ateniesi sono in grado di affrontare; l'essere all'altezza degli Spartani è espresso per Gomme piuttosto da οὐδὲν ἥσσον: a me sembra che le due idee almeno concorrano.

⁶ La diversità dell'atteggiamento ateniese e spartano di fronte al problema dell'addestramento militare è nel fatto che ad Atene ben altra dimensione e portata, che è insieme fisica e intellettuale, hanno i ginnasi, rispetto a quelli di Sparta: sui quali forse le rappresentazioni correnti sono troppo riduttive (cfr. J. Delorme, *Gymnasion. Étude sur les monuments consacrés à l'éducation en Grèce*, Paris 1960, in particolare pp. 72-4, con la tesi che la ginnastica classica non occupasse un gran posto nelle preoccupazioni degli educatori spartani, e con scetticismo nei confronti delle testimonianze sui ginnasi spartani, anteriori a Livio, XXXIV 27, 4 [sul 195 a.C.]). Nella *Vita* plutarchea di Licurgo, 24, 1, la città spartana è paragonata ad un accampamento (*stratopedon*). Sulla posizione del Wilamowitz contro l'esistenza dell'addestramento militare in una forma embrionale di efebia nell'Atene di Pericle, cfr. *infra*, n. 18.

⁷ D. Musti, *Il sapere storico e l'idea greca del tempo*, «Annali Minist. Pubbl. Istr.», 29, 2, 1983, pp. 177 sgg., sul carattere ciclico («ripetitività»), non pura e semplice «ripetizione») della nozione naturalistica del tempo propria dei Greci.

⁸ Platone, *Menone* 90 a-b; cfr. D. Musti, *Storia greca*, Roma-Bari 1994⁵, pp. 495-97.

⁹ D. Musti, Σόμα in *Tucidide e in Gorgia*, in *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Studi in onore di B. Gentili*, Roma 1993, pp. 853-64. Gli orfici dicevano, a proposito del corpo, *sōma-sēma* (cfr. Platone, *Cratilo* 400 c, «il corpo è una tomba»; v. W.K.C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion*, London 1935, pp. 156 sg.). Nella concezione di Pericle c'è un corpo che deve vivere pienamente la sua vita. Di un *sōma-sēma*, un «corpo-tomba», non c'è assolutamente traccia in Pericle, anzi c'è il σόμα αὐταρκές, il corpo (la «persona», se si vuole) «autosufficiente». *Sōma*

non ha dubbio una forte valenza fisica nel V secolo; talvolta indica certo la "persona", spessissimo è proprio il corpo. Il corpo dell'Ateniese della democrazia periclea, il corpo dunque dell'uomo pericleo, è concepito come capace (e avente diritto, naturalmente) di esprimersi in tutte le possibili forme, «nel maggior numero di forme possibile, versatilmente e con stile» τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ' ἡμῶν ἐπὶ πλείστων εἶδη καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστα εὐτραπέως (Tucidide, II 41, 1). È il classico terreno dell'*idion*, dell'individuale: ma è, nella concezione periclea, il *corpo* di tutti, l'*idion* di tutti: niente di una concezione aristocratica, che limiti a questo o a quel ceto sociale la libera esplicitazione delle proprie capacità intellettuali e fisiche, l'«autorealizzazione». L'*idion* pericleo, anche in questo passo sul *sôma*, si rivela di grande apertura politica e umana.

¹⁰ E.L. Schwandner-W. Hoepfner, *Haus und Stadt im klassischen Griechenland*, «Wohnen in der klassischen Polis», I, München 1986; AA.VV., *Demokratie und Architektur. Der hippodamische Städtebau und die Entstehung der Demokratie, Konstanzer Symposion 17-19 Juli 1987* («Wohnen in der klassischen Polis», II), a cura di W. Schuller, W. Hoepfner, E.L. Schwandner, München 1989. Riguardo allo scolio ad Aristofane, *Cavalieri* 327, parlare di "casa statale" è errato; nell'androne si vede addirittura il braccio dello Stato, il luogo riservato alla solita comunità maschile, gli amici del capofamiglia. Ora, dire che l'androne è la continuazione della piazza nella casa privata, sembra eccessivo; esso non ha una qualificazione così altamente politica, se attiene soprattutto alla diversità di ruolo dei due sessi.

¹¹ La cronologia di Ippodamo non sembra poter troppo facilmente prescindere dalla notizia, dai più respinta, relativa al suo apporto all'impianto di Rodi, nel 408/7 a.C. (cfr. Strabone, XIV 2, 9; e da ultimo H.-J. Gehrke, *Bemerkungen zu Hippodamos von Milet*, in AA.VV., *Demokratie und Architektur*, cit., p. 59, n. 6). Una cronologia medio-bassa rende in qualche misura più plausibile un collegamento dell'impianto «egualitario» di case *standard* del Pireo con la democrazia. Non perché la democrazia del V secolo proceda a senso unico, nella direzione del *koinón* e degli aspetti egualitari: il senso della democrazia classica è l'articolazione, identificazione e valorizzazione, per così dire simultanea, del pubblico e del privato. Ci vuole del tempo perché si affermi l'egualitarismo ancorato al *demósion*, cioè istituzionale, da un lato, e il diritto dell'individuo, del privato, dall'altro. Non è contraddizione: solo progressivamente si vanno definendo e potenziando la sfera del «comune», appoggiati alle istituzioni, quindi dell'egualitario-istituzionale, e la sfera del privato. Case *standard* istituzionalizzate mi pare appartengano al capitolo del comunitario di tipo istituzionale, che solo col tempo si va affermando (come, sull'altro versante, solo col tempo si accampano e affermano i diritti individuali: le due cose insieme, e progressivamente). E. Greco e M. Torelli (*Storia dell'urbanistica. Il mondo greco*, Roma-Bari 1983, pp. 233-50, in particolare p. 242), pur con cautela, propendono per una cronologia bassa di Ippodamo (*floruit* tra Pericle e la fine del V secolo a.C.); i sostenitori di una cronologia alta, con particolare autorevolezza F. Castagnoli, *Ippodamo di Mileto e l'urbanistica a pianta ortogonale*, Roma 1956, e in più netti interventi successivi, datano la nascita di Ippodamo al 500 a.C. e la sua attività al Pireo nell'età di Temistocle.

¹² Cfr. Platone, *Leggi* 778 e-779 b, Aristotele, *Politica* VI 1330 b 21-31: per l'idea di una città che sia «un solo muro» (una sola fortezza), essendo le case tutte uniformi rispetto alle strade, e che abbia anche l'aspetto di «una sola casa»: il che Platone trova «non spiacevole a vedersi», e utile per la difesa, in caso di assalto di nemici.

¹³ Per l'idea espressa da Pericle, in Tucidide, II 38, 2, che ad Atene confluiscono beni (cioè prodotti e merci) da tutta la terra, Gomme, *op. cit.*, p. 117, rinvia a Pseudo-Senofonte, *Cost. degli Ateniesi* II 7; a Isocrate, IV 42, 45, e ad altre fonti. L'idea è applicata anche a Roma, nell'*Elogio a Roma* di Elio Aristide, cfr. J.H. Oliver, *The Ruling Power*, «Transactions Amer. Phil. Society», 1953, pp. 871 sgg.

¹⁴ C'è anche in Proclio l'idea della virtù insita nel lavoro degli artigiani: anche questa, una consonanza tra cultura politica sofistica e concezione democratica periclea. Ma le analogie possono scovarsi anche altrove: così, in Protagora c'è l'idea del sofista come colui che παιδεύει τοὺς ἀνθρώπους «educa gli uomini», che, pur con la sua maggiore ampiezza, è forse il miglior parallelo linguistico da affiancare ad Atene παιδεύουσ' Ἑλλάδος, «scuola dell'Ellade».

¹⁵ Cfr. Musti, in *Tucidide e in Gorgia*, cit.

¹⁶ Una frase resta alquanto oscura: «Chi fa, è più sicuro di salvare la gratitudine come dovuta, per i buoni sentimenti che si creano in colui al quale il benefattore ha dato, mentre il debitore è più intorpidito, sapendo che restituirà la generosità non con il risultato di avere un credito di gratitudine, ma con quello di soddisfare un debito». Βέβαιος, «certo, sicuro», crea difficoltà che non è facile superare: uno è più sicuro quando dà, perché si può attendere la gratitudine della resa. Il debitore lo vediamo più lento nel contraccambiare, più impacciato, perché sente che deve qualcosa e che, se egli la restituisce, il creditore semplicemente la riavrà. Allora perché dire che è «il più sicuro amico», quando la reazione del debitore è detta più impacciata, proprio per il fatto che non crea un grande credito a colui che restituisce il debito? Ma «amico più sicuro» è forse semplicemente nel senso che vuole, con la benevolenza verso il beneficiato, perpetuare il debito di riconoscenza così creato; non è sicurezza nel senso che l'amico-benefattore sia sicuro dell'altro, perché si dice subito dopo che in realtà l'altro ha poco entusiasmo; forse è solo una posizione obiettiva, all'interno del rapporto di *philia*, che è un rapporto di reciprocità, con due poli, il benefattore e il beneficiato. Il benefattore è, nel rapporto di *philia*, un amico migliore perché dà per avere la *châris*, la gratitudine; l'altro stenta a dare o, se dà, dà solo per assolvere il debito. Che cosa viene raccomandando dunque? Sembrerebbe – se non è banalità – «meglio fare del bene che riceverne», perché così si ha la gratitudine degli altri. In II 40, 4 si sancisce un rapporto di amicizia e di generosità «iniquo». Resta sfocata la figura del debitore in quanto tale: di lui si sa che, tendenzialmente, non vuole restituire. Questo della *philia* che si esprime nel far del bene, prima e piuttosto che nel riceverne, è comunque un altro aspetto dell'«attivismo» pericleo. Il passaggio è in ogni caso complesso. Al fondo, certo, opera una idea di liberalità di tipo aristocratico (e questo è l'aspetto tradizionale), ma tale idea, in quanto estesa all'intero «noi», a *tutti* gli Ateniesi, diventa di per sé una virtù democratica, che riconduce in primo luogo al dato prevalente

dell'attivismo-ottimismo pericleo.

¹⁷ Su Atene «scuola della Grecia», παίδευσις Ἑλλάδος, i confronti più calzanti sono quelli di ambito sofistico: cfr. Gomme, *op. cit.*, p. 125, sull'affermazione di Ippia di Elide, secondo cui Atene è il πρυτανεῖον, il pritanoo – la sede centrale, potremmo dire – della sapienza (Platone, *Protagora* 337 d); e naturalmente l'epigramma su Euripide dell'*Anthologia Palatina* VII 45, attribuito a Tucidide. Il testo: μῦῃμα μὲν Ἑλλάς ἅπασ'Εὐριπίδου, ὅστέα δ'᾽ὄσχει / γῆ Μακεδόν· ἡ γὰρ δέεζτο τέρμα βίου. / Πατρις δ'Ἑλλάδος Ἑλλάς, Αἰθῆναι· πλεῖστα δὲ Μούσαις / τέρμας, ἐκ πολλῶν καὶ τὸν ἔπαινον ἔχει. «Il monumento di Euripide è tutta la Grecia, anche se le ossa le ha la terra macedone: questa infatti vide il compiersi della sua vita. Però la sua patria è la Grecia della Grecia, Atene; essendo piaciuto alle Muse, riceve anche l'elogio (corrispondente alle Muse)». L'idea qui espressa è che tutta la terra sia la tomba degli uomini illustri: un confronto puntuale è al capitolo tucidideo II 43, 3, dove si dice che, appunto, gli uomini illustri non sono segnalati soltanto da un'epigrafe nella propria terra, ma anche da una *ágraphos mnème*, una «memoria non scritta», nella terra che non appartiene loro. L'epigramma ricalca dunque due punti del discorso pericleo (II 41, 1; 43, 3), e si può concludere che, pur non essendo tucidideo, sia stato scritto in spirito tucidideo. Per il rapporto tra l'idea, periclea e tucididea, e Protagora, cfr. anche *supra*, n. 14.

¹⁸ Cfr. U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athens*, 2 voll., Berlin 1893; Chr. Pélékidis, *Histoire de l'éphébie attique dès origines à 31 av. J.-C.*, Paris 1962; O.W. Reinmuth, *The Ephebic Inscriptions of the Fourth Century B.C.*, Leiden 1971 (sull'iscrizione frammentaria di Atene, pubblicata da M.Th. Mitsos, e relativa all'arcontato di Nicofemo, 361/0).

¹⁹ Per una valutazione dei limiti della *hēbe*, D. Musti, *La teoria delle età e i passaggi di "status" in Solone: per un inquadramento socioantropologico della teoria dei settenni nel pensiero antico*, «Mélanges de l'Ecole Française de Rome», 102, 1990, pp. 11-35. L'idea dei settenni, che ha riscontri fisiologici di impressionante evidenza, non è l'unico filone, e ha sbocchi notevolissimi (si pensi al più famoso verso della letteratura mondiale, il primo della *Divina Commedia*). Ed è una teoria delle età che ha una lunghissima storia, che da Solone arriva attraverso Ippocrate a Platone, Aristotele e diventa elemento della riflessione romana, da Cicerone a Macrobio, per passare negli scritti dei grandi cultori dell'aristotelismo, e infine in Dante. Vengono in questione le solite età: l'infanzia, l'adolescenza, la giovinezza piena, l'età matura e il declino della vecchiaia. La *kathesteukia helikia*, di cui qui si parla, corrisponde nel carme di Solone all'incirca al conseguimento della *ischys*, la forza fisica, misurata in termini di possibilità militari, dai 21 anni in su, il primo settennio di forza piena. Naturalmente non va dimenticato che l'arco di esperienza militare degli Ateniesi va dai 20 ai 60 anni, con possibilità di diluizione, con l'introduzione del cosiddetto servizio degli efebi. Si trova in forma analoga in Platone, *Epistola III* 316 c, in cui si parla di una μέση καὶ καθεστηκυῖα ἡλικία, di una «mezza e assestata età», che va distinta da quella degli *sphódra néoi*, «molto giovani», dove *néos* si aggira, senza grande possibilità di determinazione, intorno ai 20 anni. Certo, l'ἄνηθος con cui Solone definisce coloro che sono al di sotto dei 14 anni aiuta a definire, al negativo, il tempo della *hēbe*, che, in linea di massima, va dai 14 ai 20 anni, con tutti i problemi di definizione etimologica e istituzionale dell'efebia che la riflessione sulla parola ἔφηθος comporta (cfr. Pélékidis, *op. cit.*).

²⁰ Se nella concezione democratica è centrale il ruolo dell'«uomo comune», dell'«uomo della strada», di grande interesse appaiono alcune espressioni greche per indicarlo, espressioni che hanno un posto di riguardo nel lessico democratico greco, quali ὁ βουλόμενος («chi voglia»), e però anche ὁ τυχόν («chi capita»). Sono entrambe espressioni caratterizzate, non a caso, da una sovrana indeterminatezza, l'indeterminatezza appunto della libertà: la libertà della volontà (per es. di eseguire un atto di controllo politico, come la lettura di un testo di legge, o l'iniziativa di un'azione giudiziaria), ma anche la libertà connessa con la scelta – almeno fino ad un certo punto casuale –, per es., di giudici dell'eliea, il cui sorteggio significa la designazione di persone non segnalate da una particolare posizione sociale, e persino in obiettiva antitesi alla «gente perbene». Così, nella *Costituzione degli Ateniesi* (27, 4), a proposito delle giurie popolari, Aristotele rileva che «stanno particolarmente attente a farsi sorteggiare» le persone «qualunque», la gente comune dunque («il primo che capita»), piuttosto che le persone «a modo» (ἡλθροῦμένων ἐπιμελῶς αἰεὶ μᾶλλον τῶν τυχόντων ἢ τῶν ἐπιεικῶν). È una nuova conferma di un certo slittamento, nel IV secolo, del potere popolare dall'assemblea ai tribunali (su cui cfr. in particolare il cap. V), e però anche del ruolo ideologico, nella democrazia classica, dell'uomo comune. Si pensi del resto alla qualità dell'assemblea ateniese, come composta al tempo di Socrate, da uomini delle più diverse attività artigianali, da contadini e da commercianti (Senofonte, *Memorabili* III 7, 6).

Note al Capitolo IV (pp. 139-173)

¹ Cfr. M.H. Hansen, *The Athenian «Ecclesia» and the Swiss Landsgemeinde*, in *The Athenian Ecclesia* (I). *A Collection of Articles 1976-1983*, København 1983, pp. 207-26.

² Ivi, in particolare pp. 210 sg.; 214-9.

³ Ivi, pp. 4-7.

⁴ Sul ruolo dell'assemblea in una democrazia basata sugli agricoltori, la migliore fra le democrazie, per Aristotele, cfr. *Politica* VI 1318 b: «Essendoci quattro forme di democrazia, la migliore è la prima nell'ordine [...] è anche la più antica di tutte. E dico prima in rapporto alla classificazione dei popoli [*scil.* "i tipi di popolo"]. Il popolo migliore è quello dedito all'agricoltura e di conseguenza è possibile introdurre la democrazia dove la massa vive di agricoltura e di pastorizia. Poiché non hanno molte sostanze, sono occupati e quindi non si raccolgono volentieri in assemblea, e poiché non hanno il

necessario per la vita, si dedicano *ai lavori*, non desiderano i beni altrui e provano più piacere a lavorare che a prendere parte alla politica e a governare, dove non siano grandi i profitti derivanti dalle cariche: la maggior parte degli uomini, in realtà, è più avida di guadagni che di onori....». Il passo è cruciale per vari aspetti. Esso mostra in primo luogo che l'assenteismo nell'assemblea, verificatosi dopo l'oligarchia dei Trenta tiranni, è lo sbocco politico reale di una mentalità antiassembleare ben rappresentata nel pensiero moderato del IV secolo. Basti qui un richiamo alle *Leggi* di Platone, dove si critica il disordine normale nelle assemblee (I 639) o si teorizza (VI 763) che, nello Stato da fondare, non sia previsto l'obbligo della presenza all'assemblea di tutte le classi che compongono la città. L'affermazione, poi, di Aristotele che «i più» preferiscono i guadagni agli onori, e la sua identificazione del popolo migliore con quello che attende ai suoi lavori piuttosto che alle assemblee, sono una buona introduzione anche alla situazione della democrazia a lui contemporanea, radicale ai suoi occhi, dove, pur con le debite differenze quantitative e qualitative nella partecipazione, sembra esserci uno spostamento del centro di gravità dell'interesse e del potere popolare dalle assemblee ai tribunali (questi ultimi con riunioni comunque retribuite e più frequenti). Infine: il popolo agricoltore esaltato da Aristotele è detto attendere più agli *érga* che ai *politiká*.

Si impone il confronto tra Tucidide, II 40, 2 e Aristotele, *Politica* VI 1318 b 13-4 (πρὸς τοῖς ἔργοις διατρίβουσι: gli agricoltori *impegnati nei [scil.: loro] lavori*). Nei fatti, si restringe, nell'auspicio di Aristotele, la portata dell'impegno del singolo cittadino, rispetto alla formula periclea, come per es. in Tucidide, II 40, 2, dove si legge che l'Ateniese si cura al tempo stesso degli affari privati (*oikeía*) e politici (*politiká*) e che anche quelli che sono volti (*scil.*, particolarmente) agli *érga*, conoscono a sufficienza le cose politiche (ἐν τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείῳι ἡμακαὶ πολιτικῶν ἐπιμελεια καὶ ἑτέροις <ἑτερα> πρὸς ἔργα τετραμμένους τὰ πολιτικά μὴ ἐνδεῶς γῶναι) dove, chiaramente *érga*, come da sempre sostengo, sta a indicare il lavoro produttivo, e naturalmente gli *idia érga*, cioè il lavoro privato. Non c'è proprio nessun bisogno della integrazione del Richards <ἑτερα> πρὸς ἔργα («dediti ad altrui lavori»); *érga* qui ha il valore pregnante di attività economiche, produttive, di lavoro, esattamente come in II 40, 1, di cui ho richiamato il significato specifico in *L'economia in Grecia*, pp. 40 sg. Neanche è da pensare che il passo significhi «chi è volto a questa, chi a un'altra attività»: *érga* già di per sé, in quanto attività economica privata, può bastare a fare da «contraltare» ai *politiká* (con i quali, nella visione periclea, deve armoniosamente combinarsi e compensarsi).

⁵ Il τύπανον/ τύμανον per alcuni si riferirebbe alla morte con colpi (τύπτειν). Secondo un'altra interpretazione, la pena che viene comminata, e non eseguita, a Lisimaco, sarebbe una sorta di *garrota*: legato e fissato su una tavola, il condannato veniva strangolato stringendoglisi via via un anello intorno al collo.

⁶ P.J. Rhodes, *The Athenian Boule*, Oxford 1972, pp. 179-207.

⁷ P. Cloché, *Le conseil athénien des Cinq Cents et la peine de mort*, «Rev. Études Grecques», 33, 1920, pp. 1-50.

⁸ U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Aristoteles und Athen*, Berlin 1893, II, pp. 195-7.

⁹ C. Mossé, *La fin de la démocratie athénienne*, Paris 1962, pp. 263 sgg.

¹⁰ R.W. Wallace, *The Areopagos' Council, to 307 B.C.*, Baltimore-London 1989, pp. 3 sgg. per il periodo anteriore a Solone, e 48 sg. su Solone stesso, che sarebbe stato l'autore dell'ampliamento dei poteri dell'Areopago alla sfera politica.

¹¹ Ma perché tanta oscurità? La risposta è semplice: nel periodo in questione non c'è ancora una storiografia adeguata. Naturalmente questo non significa che le tradizioni riguardanti il 480 e risalenti fino al 508 siano inventate; è solo innegabilmente diversa la densità dei riferimenti a strutture istituzionali contemporanee all'autore dalla densità dei riferimenti a strutture istituzionali di epoche precedenti. Bisogna tener presente che la storiografia nasce soprattutto come studio di eventi e di costumi; il funzionamento delle singole istituzioni, all'altezza del 450 a.C., deve ancora apparire come un tema troppo minuto, quasi una *routine* che non mette conto descrivere nei piccoli dettagli. Ne soffre il dato particolare delle istituzioni, ma ne soffre anche la completezza della tradizione biografica sui singoli personaggi politici. E qui le cose vanno distinte, tra i grandi tiranni o sovrani del VI secolo, che per la natura della loro funzione politica finiscono con l'essere oggetto di un'attenzione biografica, e personaggi vissuti tra il 508 e il 480, tutto sommato meno noti. Perché si ravvivere l'interesse per la storia personale è necessario che l'attenzione biografica si indirizzi verso i grandi fatti di ordine militare.

¹² C. Pecorella Longo, *La bulé e la procedura dell'ostracismo: considerazioni su Vat. Gr. 1144*, «Historia», 29, 1980, pp. 257 sgg.

¹³ Rhodes, *The Athenian Boule*, cit., pp. 34 sgg.; Id., *A Commentary on the Aristotelian «Athenaion Politeia»*, Oxford 1981, pp. 145-6, 263-4 e *passim*, su Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 22, 2.

¹⁴ Sono citati il demo degli *Erchieis*, degli *Alrgh]étioi*, *Philaídai*, *[K]ydantídai*, *Ionídai*, *Ikarieis*, *Hestiaiēs*, *Bateis*, *ek Kolonoû*, *Plotéis*.

¹⁵ Cfr. D. Musti, *La chronologie du chapitre 22 de l' sur l'ostracisme*, in *Aristote et Athènes. Aristoteles and Athens. Séminaire d'histoire ancienne de l'Université de Fribourg, 23-25 mai 1991*, a cura di M. Piérart, Paris 1993, pp. 251-60.

¹⁶ È un sistema non facile, tanto che qualcuno si è basato sul numero 500 per mettere in dubbio la notizia. In realtà c'è influenza del numero dei buleuti. Fino a prova contraria, non si può sconsigliare un dato che sembra avere una sua logica.

¹⁷ Da Eschine abbiamo un'indicazione leggermente diversa, che cioè i sorteggi avvenivano tutti nel *Theseion* (Contro *Ctesifonte* 13). Si comincia a intravedere la topografia di tutto il sistema elettorale ateniese: l'*agorá* talvolta si trasforma, come nel caso dell'ostracismo, in grandioso seggio elettorale; la *Heliáia*, di diversa ubicazione negli studi moderni, serviva per quelle operazioni anch'esse di voto, ma specificamente giudiziarie; la *Prnice* per le votazioni normali, soprattutto quelle per alzata di mano, quindi le elezioni. Le nomine per sorteggio non hanno bisogno di spazi enormi, perché è chiaro che ci

saranno stati i sottorgiografi e coloro che tutelavano gli interessi del sorteggio.

¹⁸ L. Beschi (in Pausania, *Guida della Grecia I, L'Attica*, a cura di D. Musti e L. Beschi, Milano 1987²) rifiuta una precisa identificazione, ma richiama i *repères* nel ginnasio di Tolemeo e nell'*Anákeion*.

¹⁹ J.S. Traill, *The Political Organization of Attica*, «Hesperia», Suppl. 14, Princeton (N.J.) 1975.

²⁰ Sussiste un problema cronologico, dal momento che l'anno di Ermocreonte, considerato da Aristotele come quinto dopo la costituzione di Clistene, è a rigore l'anno ottavo. Tuttavia, occorre con ogni probabilità basarsi sull'aggancio al dato cronologico più forte, vale a dire la battaglia di Maratona.

²¹ Il polemarcho è colui che detiene il potere militare supremo. Nel corso del tempo – come spiega Aristotele (*Cost. degli Ateniesi* 58) – il polemarcho resta caratterizzato come un magistrato che ha a che fare con l'«esterno», è soprattutto colui che introduce processi riguardanti gli stranieri. Pertanto la «estraneità», con la quale si misura il polemarcho, è la guerra in una prima fase, mentre in una seconda fase l'esterno ostile diventa l'esterno straniero, ma in un rapporto pacifico con la città.

²² F. Galli, *Aspetti della politica interna ed estera degli Alcmeonidi*, «Quad. Urbin. di Cult. Class.», 11, 1971, pp. 65 sgg., D. Musti, *Protagonismo e forma politica nella città greca*, in AA.VV., *Il protagonismo nella storiografia classica*, Genova 1987, pp. 9 sgg.

²³ Tucideide, II 15-6.

²⁴ L. Piccirilli, *Efiatte*, Genova 1988, pp. 15-78, in particolare pp. 65 e 72 sui protagonisti delle riforme del 462/1, che limitano i poteri dell'Areopago. Benché sia opinione comune che il merito vada al solo Efiatte, la tradizione gli associa ora Temistocle ora Archestrato ora Pericle, anzi talora ascrive a Pericle il merito maggiore (per le fonti, cfr. soprattutto Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 25, 3-4; 27, 1; 28, 2; 35, 2; Plutarco, *Pericle* 7, 7-8; 9, 5; *Cimone* 15, 2; *Moralia* 812 c-d; Idomeneo, *FGHHist.* 338 F 8). Piccirilli plausibilmente richiama la successione cronologica del ruolo di *prostátēs* spettante prima ad Efiatte – fino al 462/1? – poi a Pericle, in Aristotele, *Cost. degli Ateniesi*, 28,2. Sul rapporto Efiatte-Pericle e sull'assassinio di Efiatte, recentemente anche D.W. Roller, *Who murdered Ephialtes?*, «Historia», 38, 1989, pp. 257-66 (non fu l'Aristodico di Tanagra, indicato da Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 25, 4; Plutarco, *Pericle* 10, 7); v. ancora L. Piccirilli, *Temistocle, Aristide, Cimone, Tucideide di Melesia fra politica e propaganda*, Genova 1987.

²⁵ Un ordine ufficiale delle tribù è il seguente: Eretteide I, Egeide II, Pandionide III, Leontide IV, Acamantide V, Eneide VI, Cecropide VII, Ippotoontide VIII, Aiantide IX, Antiochide X. Quest'ordine, talvolta violato, vale per le occasioni in cui si vuole una regolamentazione rapida.

²⁶ Ch.W. Fornara, *The Athenian Board of Generals from 501 to 404*, «Historia», Einz. 16, Wiesbaden 1971, pp. 1-27, in particolare 22 sgg., 40-72.

²⁷ Lo στρατηγὸς ἐπὶ τὴν χώραν è attestato già in un'epigrafe del 352/1 (*IG II/III*, 204). Lo στρατηγὸς ἐπὶ τὸν Πειραιέα e ἐπὶ τὴν χώραν sono ancora epigraficamente attestati negli anni 334/3 e 333/2. In un'iscrizione probabilmente del 325/4, e perciò forse posteriore alla stessa *Costituzione degli Ateniesi*, si ha una variante, forse solo occasionale, rispetto allo schema di Aristotele. Vi sono distinti uno stratego del Pireo e uno stratego dell'Akté, laddove Aristotele parla dello stratego dell'Akté e dello stratego di Munichia come specificazioni della funzione di stratego del Pireo. Compare anche lo stratego *ἐπὶ τὴν χώραν*. Fra i vari strateghi con competenze speciali, quello *ἐπὶ τοὺς hoplitas* o *ἐπὶ τὰ hópla* non è attestato epigraficamente prima del III secolo. La prima attestazione (*IG II/III*, 682) è del 292/1. Non sappiamo con esattezza quando, prima del testo di Aristotele, gli *strategoi epì tèn hópla* siano entrati in funzione o menzionati. Alcuni ritengono che già l'espressione *strategoi epì tèn chóran* o *epì tèn chóran* presupponga lo *strategòs epì tὰ hópla*, essendo il territorio un concetto subordinato. Ma è un'ipotesi che non ha ragion d'essere, in quanto l'attribuzione di competenze speciali potrebbe essere derivata da esigenze specifiche. Direi che la polarità originaria sia stata proprio *chóra*-Pireo e che in linea teorica non sia affatto evidente che lo *strategòs epì tèn chóran* presupponga lo *strategòs epì tὰ hópla*: nel 325 c'era sicuramente lo *strategòs epì τοὺς hoplitas/epì tὰ hópla*, nel 352/1 c'era sicuramente lo *strategòs epì tèn chóran*. In epoca romana, quando l'uso del generale con grande funzione politica riemerge, lo *strategòs epì tὰ hópla* diventa una delle cariche principali dello Stato. È una sorta di consolidamento di talune funzioni dominanti, corrispondenti a un inaridimento della vita politica.

²⁸ Scolio ad Aristide, p. 485 Dindorf. Sulla strategia nel IV secolo cfr. Mossé, *La fin de la démocratie athénienne*, cit., pp. 273-8, 313-32; Rhodes, *A Commentary*, cit., pp. 535-7, 676-88 e *passim*; M.H. Hansen, *Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford-Cambridge (Mass.) 1991, pp. 268-77 e *passim*; in generale, Fornara, *op. cit.* (benché concentrato sul V secolo).

²⁹ L'editore del codice Marciano Veneto 423, Lenz, notò l'esistenza dello scomodo undicesimo personaggio, Λαυριτιάς Πειραιεύς. È difficile non tenere conto, per giudicare questo dato, del numero che viene specificato nella parte iniziale: τὸν δέκα στρατηγῶν τὸν ἐν Σάμῳ. Jacoby si pronuncia contro la teoria dell'undicesimo stratego, che fu invece seguita da Lenz. In realtà, un elemento di incertezza è anche nel fatto che l'*Athenaios* riferito a *Glaukétés* è nome etnico e non demotico. Wilamowitz l'ha corretto in *Azenieús*; Lenz, per valorizzare la sua teoria, in *Aphidnaíos*; ma la teoria di Lenz si fondava su un dato a sua volta incerto: nel cap. 57 del I libro Tucideide indica uno stratego con gli altri dieci, in riferimento a un fatto del 433/2. È un Archestrato figlio di Licomede ad essere stratego "con gli altri dieci" (μετὰ τὸν ἄλλων δέκα); l'espressione a rigore presuppone undici strateghi, ma in essa potrebbe esserci solo una sovrapposizione tra un senso puramente *aggiuntivo* di μετὰ, che fa di 11 il risultato della somma 1 + 10, e un senso *inclusivo*, per la forza predominante del totale, come se fosse «con gli altri dieci». Al di là di questi due casi non ci sono assolutamente indicazioni della esistenza di undici strateghi. Chi, nonostante tutto, ammette un totale di undici, ritiene che il problema di assicurare comunque un posto a Pericle venisse risolto eleggendolo «di fra tutti», ma la tesi è invalidata dal fr. 38 di Androzio, dove

si parla di dieci strateghi e di un *dékatos autós*. Nel frammento di Androzione per il 441/0 dunque un certo pasticcio va messo in conto e probabilmente dovrà essere sacrificato *Glaukétes Athenaios*, o si dovrà ammettere che ad esso sia stato aggiunto *Lampides Peiraiéis*, come glossa marginale poi inserita nel testo.

³⁰ Si pensi, per un'analogia in una lingua moderna, alla espressione tedesca con cui si indicano le rappresentazioni di Sant'Anna con la Vergine e il Bambino (*die heilige Anna selbstdrift*).

³¹ Per l'idea di un'altalena razionalità-passionalità tra Pericle e il *dêmos* cfr. Tuciddide, II 65, 9: ὁπότε γοῦν αἰσθητοῖ τι αὐτοὺς παρὰ καιρὸν ὕβρει θαρσύνεται, λέγων κατέπλησεν ἐπὶ τὸ φοβεῖσθαι, καὶ δεδιότας αὐτὸν ἄλογως ἀντιπαθίστη πάλιν ἐπὶ τὸ θαρσεῖν; v. anche Plutarco, *Pericle* 15, 2. Cfr. D. Musti, *Pubblico e privato nella democrazia periclea*, «Quad. Urbin. di Cult. Class.», n.s. 20, 1985, pp. 7-17.

³² Fornara, *op. cit.*, pp. 19, 26, 44-6.

³³ C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1952, p. 350.

³⁴ Diversamente *ivi*, pp. 350-2.

³⁵ Qualche dubbio sussiste per Nicia: 415/4, 414/3. Sappiamo che nel 415/4 era stratego Pitodoro, che era anche corego per la II tribù, la Egeide, che era anche, sicuramente, la tribù di Nicia. In realtà la strategia di Pitodoro per il 415/4 è incerta, sembra più probabile che egli sia stato collega di Nicia (stratego nel 415/4 e nel 414/3) per l'anno successivo. Nel 407/6, sono insieme strateghi Alcibiade e Adimanto, suo amico e sostenitore, forse suo parente, ed entrambi della Leontide.

³⁶ M.N. Tod, *A Selection of Greek Historical Inscriptions II*, Oxford 1950², nr. 153, pp. 157-61.

Note al Capitolo V (pp. 175-241)

¹ Per un orientamento in favore della paternità aristotelica, cfr. l'insieme dei contributi degli atti del seminario di Fribourg (1991), *Aristotele et Athènes. Aristoteles and Athens. Séminaire d'histoire ancienne de l'Université de Fribourg, Fribourg 23-25 mai 1991*, a cura di M. Piérart, Paris 1993, e gli atti dell'analogo convegno genovese tenutosi in occasione del centenario della scoperta del papiro della *Costituzione*.

² Nella documentata ricostruzione di R.W. Wallace, *The Areopagos' Council, to 307 B.C.*, Baltimore-London 1989, l'Areopago ha fin dall'inizio funzione di tribunale penale. Il periodo dell'areopagocrazia (479-62 a.C.), che è un fatto reale, sarebbe alla base dell'attribuzione del ruolo di "consiglio dello Stato aristocratico" all'Areopago del periodo più arcaico. Wallace resta in definitiva fedele alla sostanza della testimonianza di Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 4, 4 e soprattutto 25, 2, dove si legge che Efialte sotto l'arconte Conone (462/1 a.C.) tolse all'Areopago le competenze "aggiunte" (*ta epitheta*) trasferendole in parte ai 500 (*la boulê*), in parte al *dêmos*, in parte ai tribunali: in 4, 4 è chiaro che già in età presoloniana l'Areopago poteva accogliere le denunce di chi subisse un torto.

³ Come osserva M.H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford-Cambridge (Mass.) 1991, p. 268 e n. 36 (con rinvio al suo studio in «Classica et Mediaevalia», 38, 1987, pp. 63-73), solo i critici della democrazia (come Senofonte, *Elleniche* II 3, 27; Isocrate, *Sulla pace* VIII 129; Aristotele, *Politica* IV 1292 a 7), usavano *demagogós* in senso negativo, a dispetto del significato «neutrale», come *leader* del popolo, proprio dei democratici; cfr. ora anche L. Canfora sull'originario significato neutrale della parola (*Demagogia*, Palermo 1993). Mi sembra che il passo di Tuciddide, II 65, 8 sul rapporto tra Pericle e il *plêthos*, per l'antichità e l'autorevolezza della testimonianza, l'importanza e le caratteristiche (positive) del personaggio (Pericle) a cui la definizione di *demagogós* è di fatto applicata, e per il presupposto che ciò comporta di una utilizzazione sufficientemente diffusa del termine, insieme con una sua evidente suscettibilità di utilizzazione positiva, rivesta una importanza centrale nella discussione.

⁴ Sul rapporto Tuciddide-Aristotele e la specifica dipendenza del secondo dal primo i commenti sembrano offrire meno di quanto sarebbe possibile.

⁵ D. Musti, *Pubblico e privato nella democrazia periclea*, «Quad. Urbin. di Cult. Class.», n.s. 20, 1985, pp. 7-17.

⁶ Sul rapporto Aristide-Temistocle, cfr. D. Musti, *Storia greca*, Roma-Bari 1994⁵, pp. 287-9; sull'atteggiamento ostile ad Aristide della tradizione peripatetica, *Id.*, *L'urbanesimo e la situazione delle campagne nella Grecia classica*, in *Storia e civiltà dei Greci*, 6, Milano 1979, pp. 523-68.

⁷ La *diobelia*, secondo Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 28, 3, l'avrebbe per primo "fornita" Cleofonte; sulle tre teorie fondamentali riguardo alla *diobelia* di Cleofonte (un *theorikón*, una restituzione dell'indennità elastica, un sussidio di povertà), cfr. J. Buchanan, *Theorika. A Study of Monetary Distributions to the Athenian Citizenry During the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, Locust Valley-New York 1962, pp. 35-48. Complessivamente, comunque, prevalgono le interpretazioni della *diobelia* come un contributo di carattere assistenziale, secondo qualcuno una sorta di sussidio di disoccupazione. L'affermazione che la *diobelia* fosse istituita per la prima volta da Cleofonte, probabilmente nel 410/9, mentre sembra escludere l'identificazione con il soldo elastico, arrivato già nel 425 a.C. a 3 oboli, suggerisce che l'espressione «contributo di 2 soldi» sia una designazione pregnante, che assegna alla somma di 2 soldi un significato e uno statuto diverso dall'altrettanto e diversamente proverbiale *triôbolon* «i 3 soldi» che vale invece per l'indennità elastica, come poi, dopo il 399, varrà per l'indennità ecclesiastica. Interessante anche la posizione di A. Motzki, *Eubulus von Probalinthos und seine Finanzpolitik*, Koenigsberg 1903, sulla involuzione del *theorikón* da sussidio teatrale a sussidio per

la festa.

⁸ A Roma la dedica del tempio della Concordia è attribuita a Camillo (per il 367 a.C.); un'edicola presso il Volcanale è consacrata nel 305 a.C. Per il rapporto tra la greca *Homonoia* e la latina *Concordia*, e il significato ideologico di tali nozioni, cfr. A. Momigliano, *Camillus and Concord*, «Class. Quarterly», 36, 1942, pp. 111-20 = *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1970, pp. 89-104.

⁹ Cfr. Hansen, *The Athenian Democracy*, cit., pp. 150-5.

¹⁰ Ivi, pp. 161-77, in particolare pp. 170 sgg.

¹¹ Ivi, pp. 152 sg. e 154 sg., rispettivamente.

¹² Ivi, p. 156.

¹³ Sulla “nuova democrazia” (403-322 a.C.), cfr. ivi, pp. 156, 171, 300-20 e *passim*.

¹⁴ Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 59: il capitolo, sulle competenze giudiziarie dei sei arconti tesmoteti, è costruito organicamente. Si parte dai casi di alto tradimento (εἰσαγγελία), e dai comportamenti suscettibili di pena dei magistrati, per passare alla valutazione della *legittimità* e dell’*opportunità* delle leggi e dei decreti, che qui particolarmente ci interessano (καὶ γραφὰς παρανόμων καὶ νόμον μὴ ἐπιτήδειον θείναι [scil. εἰσαγούσιν]), al controllo delle attività assembleari e magistratuali, alla sicofantia e alla corruzione, al falso, ma anche a cause private, relative al commercio e alle miniere; i tesmoteti attribuiscono tribunali privati e pubblici alle singole magistrature, ratificano le convenzioni (σύμβολα) con le altre città e perciò introducono le cause (certamente *anche* private) che derivano da questi accordi interstatali: dunque, in almeno una serie di questi casi, si tratta veramente di momenti di interferenza tra diritto pubblico e diritto privato.

¹⁵ Aristotele, *Politica* IV 1291 b-1292 a; Hansen, *The Athenian Democracy*, cit., pp. 296-320.

¹⁶ Hansen, *The Athenian Democracy*, cit., pp. 172 sg.

¹⁷ Hansen, *ibid.* e in *The Athenian Ecclesia* (I). *A Collection of Articles 1976-1983*, Copenhagen 1983, p. 184.

¹⁸ Sulla revisione delle leggi ateniesi, in vista di una loro cernita e codificazione, negli anni tra il 410 e il 404, e poi di nuovo tra il 403 e il 399 a.C., cioè negli anni che seguono, rispettivamente, il primo (411/0) e il secondo (404/3) colpo di Stato oligarchico (dei Quattrocento e dei Trenta tiranni), cfr. Hansen, *The Athenian Democracy*, cit., pp. 162-75.

¹⁹ Demostene, *Contro Leptine* (XX) 92: ψηφισμάτων δ’οὐδ’ὅτιοῦν διαφέρουσιν οἱ νόμοι, ἀλλὰ νεώτεροι οἱ νόμοι, καθ’οὓς τὰ ψηφίσματα δεῖ γράφεσθαι, τῶν ψηφισμάτων αὐτῶν ὑμῖν εἰσιν.

²⁰ Hansen, *The Athenian Democracy*, cit., p. 158.

²¹ *Ibid.*, con riferimento ai nomoteti, come organo legiferante in tema di miniere, dazi, commercio estero, e ai poleti, in tema di concessioni minerarie.

²² Il decreto di Tisameno, del 403 a.C., riportato da Andocide, *Sui misteri* 83-4, riguardo alle leggi di cui gli Ateniesi devono far uso e all’istituzione dei nomoteti, contiene già nella sua testata e nella prima parte tutto il “lessico della norma”; infatti leggiamo <ψηφίσμα>, ἔδοξε τῷ δήμῳ, Τεισαμένους εἶπε, πολιτεύεσθαι Ἀθηναίους κατὰ τὰ πάτρια, νόμοις δὲ χρῆσθαι τοῖς Σόλωνος [...] χρῆσθαι δὲ καὶ τοῖς Δράκοντος θεσμοῖς.

²³ Cfr. n. 14.

²⁴ *Ibid.*, sulle γραφαὶ παρανόμων e νόμον μὴ ἐπιτήδειον θείναι.

²⁵ Demostene, *Olintiaca* III 10: ἐν δὲ τοῦτοις τοῖς νομοθέταις μὴ θέσθε νόμον μεδένα, εἰσὶ γὰρ ὑμῖν ἱκανοί.

²⁶ Hansen, *The Athenian Democracy*, cit., pp. 268-87, su στρατηγοὶ e ῥήτορες come “politici”.

²⁷ Ivi, pp. 225 sgg., 268 sgg.

²⁸ «Dopo la restaurazione democratica del 403/402 cominciò a svilupparsi una cesura tra *rhētores* e *strategoí*» (ivi, p. 269).

²⁹ Ivi, pp. 276 sg.

³⁰ Sul tema della possibile durata quadriennale delle cariche che vanno dalle Panatenee alle Panatenee, cfr. R. Develin, *From Panathenaia to Panathenaia*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 57, 1984, pp. 133-8; M. Faraguna, *Atene nell’età di Alessandro*, («Memorie Acc. Lincei»), s. 9, II 2, pp. 200-3, con altra bibliografia, anche quella dissenziente dalla posizione di R. Develin.

³¹ Cfr. Plutarco, *Focione* 8, 2; Dinarco, III 12; R. Develin, *Athenian Officials 684-321 B.C.*, Cambridge 1989; Hansen, *The Athenian Democracy*, cit., p. 271.

³² M.H. Hansen, *The Number of «Rhetores» in the Athenian «Ecclesia», 355-22 B.C.*, «Greek Roman Byzant. Studies», 25, 1984, pp. 123-55 (ora in *Athenian Ecclesia* II, pp. 93-127); *The Athenian Democracy*, cit., p. 272 e n. 76, «molte migliaia di cittadini erano politicamente attive occasionalmente ai più alti livelli», anche se c’erano meno di 100 veri e propri *leaders* politici.

³³ Hansen, *The Athenian Democracy*, cit., p. 273, con rinvio a studi precedenti dello stesso Hansen (come «*Rhetores*» and «*Strategoí*» in *Fourth-Century Athens*, «Greek Roman Byzant. Studies», 24, 1983, pp. 151-80).

³⁴ Hansen, *ibid.*; fondamentale, sul tema delle famiglie abbienti ad Atene in età classica, J.K. Davies, *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.*, Oxford 1971.

«Non c'è nel greco antico una parola corrispondente al nostro "politico", solo la coppia *rhôtoraí kai stratêgataí* [...] un sinonimo occasionalmente usato per *rhêtôr* era *ho politeuómenos*, l'uomo che faceva uso attivo dei suoi diritti di cittadino, e un altro *demagógos*» (Hansen, *The Athenian Democracy*, cit., p. 268; cfr. anche *supra*, n. 3, sull'ultimo termine).

³⁶ Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 41, 2: «Undicesima la trasformazione costituzionale dopo il rientro da File e dal Pireo, a cominciare da cui è rimasta sempre (la stessa) fino alla costituzione attuale, sempre accrescendo il potere al popolo. Infatti, di tutto si è reso padrone il popolo e tutto viene gestito con decreti e tribunali, in cui è il popolo a comandare. Infatti anche i giudizi spettanti al consiglio sono passati al popolo. E in questo sembrano agire rettamente: infatti i pochi sono più corruttibili del gran numero, e con guadagni e con favori». Giuste riserve sulla reale crescita dei poteri del popolo nel IV secolo a.C. in P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian «Athenaion Politeia»*, Oxford 1981, p. 488: la democrazia nel IV secolo diventò «più efficiente», non più democratica, col trasferimento di poteri ai controllori del *θεωριζόν* e poi a quelli *ἐπὶ τῇ διοικήσει*; le indennità, come l'istituto dei *diaitetai* («arbitri»), sono consistenti con la democrazia nel IV come nel V secolo.

³⁷ L. Gallo, *La democrazia ateniese del IV sec. a.C. e la paga dei funzionari pubblici*, «Annali Sc. Norm. Pisa», s. III, 14, 2, 1984, pp. 395-440, muove critiche alla tesi di Hansen che nel IV secolo le *archai* non fossero più retribuite dopo l'abolizione della maggior parte dei *misthoi* decisa dagli oligarchi nel 411 (*Cost. degli Ateniesi* 33, 2), mentre quelle per i buleuti, i giudici e i partecipanti all'assemblea sono fuori discussione. Gallo è contro il carattere moderato della democrazia restaurata nel 403 a.C. e, nella scia di V. Gabrielsen, *Remunerations of State Officials in Fourth-Century Athens*, Odense 1981, insiste sull'esiguità del valore economico, sia assoluto che relativo, delle indennità statali ateniesi (pp. 412 sg.). Naturalmente la polemica antica contro i *misthoi* significa che essi, nonostante tutto, avevano un qualche valore; né bisogna dimenticare che in società caratterizzate da una forte solidarietà familiare anche una piccola integrazione di reddito significava e contava; va, infine, comunque tenuto presente che altro è il discorso sulle *archai*, altro quello sui tribunali (cfr. lo stesso Gallo, p. 435): è soprattutto la diversità degli utenti dell'uno e dell'altro ambito che va tenuta presente. Che la democrazia sia più moderata nel IV che nel V secolo, è da legare piuttosto alla diversa struttura del conflitto politico. Calcoli su valore d'acquisto, difficile da determinare, o silenzi, difficili da spiegare, restano argomenti formalistici anch'essi. Non è l'esiguità della paga per le *archai* che spiega lo scarso interesse del popolo per esse: anche per i tribunali la paga era scarsa, eppure l'interesse c'era. È in gioco un diverso assetto del conflitto politico, un suo piegare verso forme di rassegnato compromesso. Gallo insiste però giustamente sulla «professionalizzazione» della politica nel IV secolo (p. 426); il processo è più vistoso nella seconda metà del V secolo (Cleone, Cleofonte ecc.), perché è in quel momento che esplode: ma le nuove possibilità economiche continuano, e le notevoli possibilità dell'economia privata sono evidenti. Forse c'è più divario, e meno conflitto nel IV secolo, rispetto al V; la minore mobilità sociale mi pare invece più difficile da dimostrare.

³⁸ D. Musti, *La chronologie du chapitre 22 de l' sur l'ostracisme*, in *Aristote et Athènes*, cit., pp. 251-9, in particolare pp. 258 sg.

³⁹ Plutarco, *Pericle* 9, 1: *ἐπεὶ δὲ Θουκυδίδης μὲν ἀριστοκρατικὴν τινὰ τὴν τοῦ Περικλέους ὑπογράφει πολιτείαν, "λόγῳ μὲν οὖσαν δημοκρατίαν, ἔργῳ δ'ὐπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρός ἀρχὴν", ἄλλοι δὲ πολλοὶ πρῶτον ὑπέκρινον φασὶ τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ κληρουχίας καὶ θεωρικῶν καὶ μισθῶν διανομῇς πραγμαθῆναι, κακῶς ἐθισθέντα καὶ γενόμενον πολυτελεῖ καὶ ἀκόλαστον ὑπὸ τῶν τότε πολιτευμάτων ἀντὶ σώφρονος καὶ αὐτουργοῦ, θεωρεῖσθω διὰ τὸν πραγμάτων αὐτῶν ἡ αἰτία τῆς μεταβολῆς. È evidente che Plutarco "armonizza" i due diversi giudizi su Pericle (Pericle non demagogo, Pericle demagogo) attraverso la trovata di una *μεταβολή*, di una «trasformazione» sia del *dêmos* sia dello stesso Pericle: c'è per lui un Pericle *I* e un Pericle *2*, perché Pericle a un certo punto, per consiglio di Damonide, *τρέπεται πρὸς τὴν τὸν δημοσίῳ διανομῇν*, e corrompe la *μασσαθεορικοῖς καὶ δικαστικοῖς λήμμασιν ἄλλαις τε μισθοφοραῖς καὶ χορηγίαις*, montandola contro il Consiglio dell'Areopago (Plutarco, *Pericle* 9, 3). Al *θεορικόν* normalmente non si associa nei testi il termine *μισθός*, che è propriamente la «remunerazione» per l'esercizio di una funzione civica, di una magistratura, o giudiziaria, o altre simili (veri «lavori» politici); e così, normalmente, *διανομή* viene più usato per generose (e più o meno gratuite) largizioni: ma, per la natura delle cose, il confine è un po' fluido; non sorprende più di tanto, perciò, che proprio in questo passo il termine *μισθοφορά* investa di fatto, e di striscio (*ἄλλαις [...] μισθοφοραῖς*), anche i *θεορικά*, o che, viceversa, subito prima (9, 1) si legga *μισθῶν διανομαί*. La lingua è cosa viva e non conosce distinzioni o compartimenti stagni: tuttavia, restano evidenti certe propensioni, certe linee di tendenza, di quando in quando liberamente smentite.*

⁴⁰ *Αποκραzione*, s.v. *θεορικά*: elementi di una trasformazione della loro funzione: *ταῦτα δὲ πρότερον μὲν εἰς τὰς τοῦ πολέμου χρεῖας ἐφυλάττετο καὶ ἐκαλεῖτο στρατιωτικά, ὕστερον δὲ κατετίθετο εἰς τε τὰς δημοσίας κατασκευὰς καὶ διανομὰς, ὧν πρῶτος ἦρχετο Ἀγύροριος ὁ δημαγωγός...*, e, più avanti, *δίενεμεν Εὐβουλος εἰς τὴν θυσίαν [scil. delle feste Dionisie], ἵνα πάντες ἐορτάζωσι καὶ τῆς θεωρίας μῆδεις τὸν πολιτῶν ἀπολείπεται δι'ἀσθένειαν τὸν ἴδιον. ἄλλοτε μὲντοι ἄλλως ὥρισθ' τοῦ διδόμενον εἰς τε τὰς θεάς καὶ τὰς θυσίας καὶ ἐορτάς...* (cfr. anche s.v. *Εὐβουλος*: *ἀγύροριόν τε συχρὸν πορίζον τοῖς Ἀθηναίοις δίενεμε, διὸ καὶ τὴν πόλιν ἐπὶ τῆς τούτου πολιτείας ἀνανδροτάτην καὶ ῥαθυμοτάτην συνέβη γενέσθαι*; il passo è interessante sia per l'uso frequente del verbo *διανέμειν*, sia per il rovesciamento del valore di *ῥαθυμία* rispetto alla concezione periclea, che invece difende la «spensieratezza», *ῥαθυμία*).

⁴¹ Cfr. D. Musti, *Il giudizio di Gorgia su Cimone in tema di chrēmata*, in «Riv. di Filologia», 112, 1984, pp. 129 sgg.

⁴² Nell'*Epitafio* (Tucidide, II 38), Pericle indica come antidoto ai *pónoi* (sofferenze, ma anche in generale fatiche, come le fatiche del lavoro), senza alcun dubbio, gli agoni e i sacrifici, dunque le feste, disseminate per tutto l'anno (*dietésioi*), oltre che il godimento – quotidiano, quest'ultimo (*kath'heméran*) – delle belle case private. Cfr. A.W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides II*, Oxford 1956, p. 116, *ad locum*.

⁴³ Sulla storia del *misthōs dikastikōs*, oltre agli studi cit. in n. 37, cfr. ad es. J. Buchanan, *Theorika*, cit. In generale, sui *dikastēria*, J. Bleicken, *Die athenische Demokratie*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1985, pp. 352-7.

⁴⁴ Sul pigia pigia che si verifica in assemblea, per la riscossione del soldo ecclesiastico, all'inizio del IV secolo a.C., cfr. D. Musti, in *Storia e civiltà dei Greci*, 6, Milano 1979, pp. 549-51 (su passi di commedie tarde di Aristofane, soprattutto *Pluto*, 328-31, ma anche *Ecclesiazuse*, 299 sgg.).

⁴⁵ Cfr. n. 40.

⁴⁶ Cfr. Motzki, *op. cit.* in n. 7.

⁴⁷ Cfr. Teopompo, *FGrHist.* 115 F 100 (*ap.* Ateneo, IV 61, 166 D-F), dal X libro delle *Storie filippiche*. Teopompo riferisce anche la seguente massima di vita dei Tarentini: gli altri uomini col lavoro e la fatica (διὰ τὸ φιλοπονεῖσθαι καὶ περὶ τὰς ἐργασίας: qui ricorrono significativamente πόνος e ἔργον, i due pilastri dell'idea di «lavoro» in Grecia) *si procurano da vivere*, i Tarentini invece *vivono* nei convegni e nei piaceri (come dire: gli uni lavorano *per vivere*, i Tarentini vivono *per godere*). È il quadro «moralistico» che ricorre anche come *tópos* nella VIII *Lettera* di Platone, con la sua descrizione della «vita felice», la bella vita (ὁ ταύτη λεγόμενος [...] βίος εὐδαίμων) *italiota* (*scil.* innanzitutto tarentina) e *siracusana*, in luoghi dove «ci si ingozza due volte al giorno e non si dorme mai soli di notte» (326 b e *passim*, per immagini analoghe).

⁴⁸ Libanio, *Hypóthesis della Olintiaca I* di Demostene: 2 oboli era il prezzo d'ingresso agli spettacoli; i poveri ne furono esentati, perché non dovessero esserne troppo gravati.

⁴⁹ Giustino, VI 9, 3: dopo la morte di Epaminonda (362 a.C.) gli Ateniesi *non ut olim in classem et exercitus, sed in dies festos apparatusque ludorum reditus publicos effundunt*.

⁵⁰ *Storia greca*, cit., pp. 606-10, 621-32, per una applicazione dell'idea di «guerra limitata» all'ostilità di Filippo II di Macedonia verso Atene.

⁵¹ Cfr. l'uso del caratteristico verbo τιθασεύειν «addomesticare», «domare» animali, e del relativo sostantivo τιθασευτής, in Aristofane, *Vespe* 704, e Demostene, *Olintiaca III* 31. Nelle *Vespe* 704 il «domatore» è il demagogo che fischia, e aizza il popolo contro i suoi propri nemici, e il contesto (vv. 706 sgg.) è quello del *misthōs* che viene distribuito ai cittadini, in misura per Aristofane scarsa e umiliante, sui fondi che provengono dall'impero («vi danno i soldi che sono già vostri») lo stesso pensiero compare nella *Olintiaca III* di Demostene, dove ricorre quel tipico verbo (τιθασεύουσι χειροῖθις αὐτοῖς ποιοῦντες), e, ancora una volta, gli Ateniesi mostrano gratitudine nel ricevere «quel che è già loro» (τὼν ὑμετέρων αὐτῶν χάριν προσοφείετε) (par. 31), qui in relazione ai θεωσιτά. Il richiamo di Demostene ad Aristofane è diretto e coerente: Aristofane è contro i μισθοί, Demostene contro i θεωσιτά.

⁵² Demostene, *Olintiaca I* 19-20: περὶ δὲ χρημάτων πόρου, ἔστιν, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, χρημαθ' ὑμῖν, ἔστιν ὅς' οὐδενὶ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων [στρατιωτικὰ...] [...] δεῖ δὲ χρημάτων, καὶ ἄνευ τούτων οὐδὲν ἔστι γενέσθαι τῶν δεόντων. È il senso stesso delle affermazioni di Tucide in ordine al rapporto tra importanza delle guerre e dimensione dell'impegno bellico, da un lato, e accumulazione ed uso di ricchezze (χρήματα), dall'altro: cfr. per es. Tucide, I 2, 2; 11, 2, e *passim*; in generale, sul ruolo dei χρήματα per l'evoluzione civile, e per la formazione della «potenza», specialmente marinara, *ibid.*, I 8, 3.

⁵³ L. Canfora, *Discorsi e lettere di Demostene, I. Discorsi all'assemblea*, Torino 1975, p. 48; sulla IV *Filippica* come proposta di «tregua sociale», p. 27.

⁵⁴ C. Mossé, *La fin de la démocratie athénienne*, Paris 1962, p. 27 e *passim*.

⁵⁵ Sul ruolo delle *misthōseis*, cioè il sistema degli affitti, cfr. la tesi di laurea in Storia greca di S. Ferrucci, *Affitti di case nell'Atene classica*, Facoltà di Lettere, Univ. Roma «La Sapienza», anno acc. 1990/1.

⁵⁶ Mossé, *op. cit.*, in particolare 39 sgg., su Dionigi d'Alicarnasso, argomento dell'orazione XXXIV di Lisia, sul decreto di Formisio: τὴν πολίτειαν [...] μὴ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς τὴν γῆν ἔχουσι παραδόναι, contro A.W. Gomme, *The Population of Athens in the Vth and IVth centuries B.C.*, Oxford 1933 e M.I. Finley, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens*, New Brunswick 1952.

⁵⁷ Gomme, *The Population*, cit., p. 27.

⁵⁸ Mossé, *op. cit.*, pp. 43 sgg.; Finley, *op. cit.*; J.V.A. Fine, *Horoi. Studies in Mortgage, Real Security and Land Tenure in Ancient Athens*, Baltimore 1954.

Note al Capitolo VI (pp. 243-310)

¹ G. Zuntz, *The Political Plays of Euripides*, Manchester 1955, con ragionevole attenuazione dell'idea stessa di allusione. Le allusioni appaiono piuttosto come richiami, che in qualche misura mi sento di poter definire elusivi, perché tendono a trasferire immediatamente il caso o il personaggio particolare o evocato su un terreno di figure e di idee di portata generale, in naturale conformità con il carattere generale, paradigmatico, della tragedia.

² Sulla politicità della tragedia e della commedia antiche, cfr. gli ampi panorami critici in *Storia e civiltà dei Greci*, 9, Milano 1979, di E. Degani (pp. 254-310) e M.G. Bonanno (pp. 311-60); e ora F. Sartori, *Teatro e storia nella Grecia antica. Opinioni recenti su vecchi problemi*, in *La polis e il suo teatro*, 2, a cura di E. Corsini, Padova 1988, pp. 11-48; e, in generale, i vari saggi dei due voll., *La polis e il suo teatro*, Padova 1986-8.

3 Chr. Meier, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München 1988.

4 D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977.

5 F. V. Di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Torino 1978.

6 Hegel, nell'*Estetica* (II 2, 1), identificava in Creonte e Antigone, rispettivamente, lo Stato e la famiglia. Giustamente A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern 1957-8, p. 261, osserva che Creonte non è la voce dello «Stato consapevole dei suoi diritti e dei suoi limiti»: è un personaggio di *hybris*.

7 V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Oxford 1954 [trad. it., Brescia 1958], pp. 148-62, nel segno di una apposizione tra il poeta e il politico, identificava in Pericle il Creonte dell'*Antigone*.

8 Cfr. il recente libro di P.A. Rahe, *Republics Ancient and Modern. Classical Republicanism and the American Revolution*, Chapel Hill-London 1992.

9 La riflessione democratica sul tema della *hedoné* ha certo preparato il clima culturale da cui è potuta nascere la teoria (assai più, questa, che una occasionale riflessione) «cirenaica» sullo stesso tema. La cosa non sorprende, se solo si riflette sulla tappa intermedia, che è appunto il pensiero socratico. Socrate, non democratico, è però tuttavia, nella storia della cultura e del complesso rapporto tra cultura e politica, il frutto della democrazia urbana ateniese (D. Musti, *Storia greca*, Roma-Bari 1995⁵, pp. 491-501). Ed è anche il filosofo che pone al centro della sua indagine l'uomo, e la felicità (*eudaimonia*) dell'uomo. Il lessico dell'edonismo conosce, oltre al vocabolo fondamentale *hedoné* («piacere») o alla più astratta variante *térpsis* (tutti termini presenti nel lessico pericleo), o al sempre negativo *tryphé* (lo «scialo», l'abbondanza sfacciata, la *débauche*, il «lusso», lat. *luxuria*), di cui la *hedoné* può essere considerata una parte (cfr. per es. [Platone], *VII Epistola*, 327 b: Dione è detto ἀρετήν περὶ πλείονος ἡδονῆς τῆς τε ἁλλῆς τρυφῆς ἡγαπηκώς, «uno che ha preferito la virtù alla ἡδονή e alla restante τρυφή»), anche l'ambivalente, e perciò sempre in bilico, *eūdaimonia*: che è la «felicità», ancora senza determinazioni, o anche talora più specificamente la prosperità. Il tema dell'*εὐδαιμονία*, della «felicità», è dunque il fondamentale crocevia, attraverso cui è passata la tematica della ἡδονή (uno dei volti possibili della felicità), come del resto la stessa ricerca sul bene idealisticamente concepito. Rispetto a esigenze di severità morale, *eudaimonia* è ben tutelata: attraverso la discussione su di essa però può passare anche l'interesse alla *hedoné*, che può essere un aspetto della felicità (un aspetto della libertà) dell'individuo, a cui è appunto aperta la concezione democratica, nella quale tuttavia è la stessa *pólis* a garantire il privato. In quanto la concezione epicurea sviluppa la riflessione cirenaica sulla *hedoné*, essa equivale a una prosecuzione delle stesse istanze, con una progressiva accentuazione degli aspetti intellettuali, ma anche individualistici, in piena rispondenza con l'evoluzione complessiva della cultura greca dal IV secolo in poi e con la crisi dei valori della *pólis* (cfr., sull'idea di «dolce vita», Diog. Laerzio X 131 sg., lettera di Epicuro a Menecleo). Ma non è un caso che la storia del fondatore del Giardino, il samio Epicuro, si collochi pienamente nell'orizzonte politico e culturale dell'Atene della fine del IV secolo. Sulla scuola edonistica di ascendenza socratica fondamentale G. Giannantoni, *I Cirenaici*, Firenze 1958 e Id. (a cura di), *Socraticorum reliquiae* I, Napoli 1983, pp. 185 sgg.

10 Aristotele, *Politica* IV 1295 b-1296 a. «Lo Stato vuole essere costituito, per quanto è possibile, di elementi uguali e simili, il che succede soprattutto con le persone del ceto medio [οἱ μέσοι, tra gli εὐποροὶ σφόδρα e gli ἄποροι σφόδρα, fra i troppo ricchi e i troppo poveri] [...] E sono questi cittadini che nello Stato hanno l'esistenza garantita più di tutti: infatti essi non bramano le altrui cose, come i poveri, né gli altri le loro, come fanno appunto i poveri coi beni dei ricchi [...] È chiaro, infatti, che la comunità stabile migliore è quella fondata sul ceto medio, e che possono essere ben amministrati quegli Stati in cui il ceto medio è più numeroso e più potente, possibilmente, delle altre varie classi (μέρη), se no, di una delle due, che in tal caso, aggiungendosi a una di queste, fa inclinare la bilancia e impedisce che si producano gli eccessi contrari: perciò è una fortuna grandissima che quanti hanno i diritti di cittadino possiedano una sostanza moderata e sufficiente» (trad. R. Lauro, in Aristotele, *Opere*, 9, Roma-Bari 1973, pp. 136-7). Piena corrispondenza tra Euripide, *Supplici* 238-45 e il passo, ora citato, di Aristotele: ma, per il rifiuto dell'invidia sociale, la posizione di Pericle (Tucidide, II 37, 2-3) è la stessa: in Pericle non c'è la teoria delle tre classi, naturale involucro di una concezione centrista, ma l'ideologia è anch'essa contro lo *φθόρος* sociale, perciò socialmente omologa a quella euripidea e aristotelica: moderata, e sostanzialmente centrista, anche se con apertura sociale, senza però la teoria dei tre *mère* (Aristotele) o *merides* (Euripide), perché il tripartitismo si definisce solo alla fine del V secolo, e posizioni come quella euripidea ne sono la premessa. Dell'epoca di Pericle è propria la dicotomia fra due partiti, con una concezione democratica di fatto bilanciata tra l'eguaglianza politica e la accettata disuguaglianza sociale.

11 D. Musti, *Polibio e la democrazia*, in «Annali Sc. Norm. Pisa», II, 36, 1967, pp. 155-207. La *ochlokratia* di Polibio, VI 4, 6; 57, 9 è anticipata da Euripide, *Supplici* 411 («la città monarchica οὐκ ὄχλωι χαρτύνεται»). In generale cfr. anche D. Musti, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, sotto la direzione di L. Firpo, I, Torino 1982, pp. 609-51; in particolare sull'oclocrazia, F.W. Walbank, *Polybius*, Berkeley-Los Angeles 1972, p. 136, n. 48, che non cita però l'antecedente euripideo e fa piuttosto riferimento al più tardo Areio Didimo, maestro di Augusto, e a una fonte peripatetica per il testo raccolto da Stobeo, II 7, 26, che contiene sia ὀχλοκρατία sia μιχτή (cfr. F.W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, Oxford 1957, I, p. 641, ad VI 3, 7); la fonte di Areio Didimo sarebbe sfortunatamente sconosciuta («possiamo solo dire con certezza che è peripatetica»). Se anche fosse così, dato il precedente euripideo, la parola *ochlokratia* andrebbe messa nel conto del rapporto Euripide-Aristotele o scuola di Aristotele (su cui cfr. anche n. 68, per la teoria dei tre *mère* sociali). Sulle difficoltà in cui si dibatte, e con successo, Polibio per conciliare le *parole* politiche greche e le realtà romane, cioè il mondo delle città in cui la politica è il dominio dell'opinione e dei discorsi, e la complessa e nuova realtà di Roma, v. C. Nicolet, *Demokratia et Aristokratia*, Paris 1983, pp. 15-35.

12 Cfr. W.A. Mac Donald, *The Political Meeting Places of the Greeks*, Baltimore 1943, in particolare pp. 47-65 e, in

generale, 47-96, sulle assemblee «nel recinto» (di Dioniso), «nel teatro» (di Dioniso), sulla Pnice, nell'*agorà*.

¹³ Cfr. D. Musti, *Polibio e l'arricchimento nella sfera pubblica e privata*, «Index», 13, 1985, pp. 35-45.

Note al Capitolo VII (pp. 311-348)

¹ Per il periodo medievale e la prima età moderna M.H. Hansen ammette il permanere di forme democratiche di governo in Islanda, in alcuni cantoni svizzeri, in città italiane, come Firenze nel XIII e nel tardo XIV secolo, come nell'isola di Rodi (*Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty and Equality in Ancient and Modern Popular Thought*, Hist.-fil. Medd. Kong. Danske Vidensk. Selskab 59, Copenhagen 1989, pp. 5 e 32, n. 15), che associa ai governi municipali di età ellenistica e romana, come Atene, Lampsaco, Cos e altri luoghi. È chiaro che qui egli introduce il denominatore comune di "governo repubblicano", "municipale", "comunale", che è certo soltanto un aspetto della categoria stessa di *demokratia*: è rispetto all'idea di "società democratica" che la continuità sembra alquanto attenuata. Per quanto riguarda le dissertazioni di un nuovo spirito e metodo critico del secondo quarto del Settecento, cfr., prima ancora della *Dissertation sur l'incertitude des cinq premiers siècles de l'histoire romaine* di Louis de Beaufort (1^a ed., Utrecht 1738, 2^a ed., La Haye 1750), la breve, precorritrice *Dissertation sur l'incertitude de l'histoire romaine des quatre premiers siècles*, dell'Abbé de Pouilly nei «Mémoires de l'Académie des Inscriptions», 6, Paris 1729, pp. 14-29, cfr. J. Poucet, *Les origines de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles 1985, pp. 40 sg.; in generale, sul significato di svolta che compete al secondo quarto del XVIII secolo nell'approccio all'antico, D. Musti, *Storia greca*, Roma-Bari 1994^s, pp. 14 sg. Nel XVII secolo il grande liberale Locke incentrava il tema della libertà ancora soprattutto su quello della proprietà.

² G. Cambiano, *Montesquieu e le antiche repubbliche greche*, «Rivista di Filosofia», 65, 1974, pp. 93-144.

³ Per l'ampia presenza delle *Storie* di Polibio in Montesquieu, *Causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, in *Oeuvres complètes*, II, Paris 1951, cap. 1, a p. 72, n. b; cap. 3, a p. 80, n. a; cap. 4, a pp. 83-91; cap. 5, a pp. 91-99; cap. 6, a pp. 99-108 ecc.

⁴ Montesquieu, *Esprit des lois*, I, II, cap. 2.

⁵ Cfr. A.M. Battista e altri, *Il «Rousseau» dei Giacobini*, Urbino 1988, in particolare A.M. Battista, *Robespierre*, pp. 29-76; L. Pala, *Saint-Just*, pp. 77-119.

⁶ Sulle ascendenze sia cristiane sia deistiche e illuministico-massoniche del concetto di *fraternité*, che va a completare il binomio *liberté-égalité* nel celebre terzetto di epoca rivoluzionaria, consolidatosi però nei periodi repubblicani della Francia del XIX secolo, cfr. F. Furet-M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris 1988 [trad. it., Milano 1988], s.v. *Fraternité* con bibliografia; M. David, *Fraternité et Révolution Française*, Paris 1987. Ringrazio vivamente il Prof. R. Villari per le indicazioni bibliografiche, cortesemente fornitemi.

⁷ H.T. Parker, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries*, Chicago 1937; N. Loraux-P. Vidal-Naquet, *La formation de l'Athènes bourgeoise. Essai d'historiographie*, in *Classical Influence on Western Thought*, a cura di R.R. Bolger, Cambridge 1978, pp. 169-222; L. Canfora, *Le repubbliche antiche viste dai Giacobini*, «Index», 8, 1978-9, pp. 104-20; C. Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris 1989; P. Vidal-Naquet, *La place de la Grèce dans l'imaginaire des hommes de la Révolution*, in *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris 1990, pp. 211-35.

⁸ Mossé, *op. cit.*, pp. 154 sg., e, più in generale, su citazioni da autori e su personaggi greci e romani, pp. 133-58.

⁹ Montesquieu, sulla proprietà e la distinzione tra leggi civili e leggi politiche, in *Esprit des lois*, I, XXVI, capp. 15-6, e *passim*.

¹⁰ Per la definizione della *vertu politique* come *amour de la patrie et de l'égalité*, cfr. l'*Avertissement de l'auteur*, in *Oeuvres complètes*, cit., p. 227. Nel cap. 5 del I. IV l'idea, fondamentale in Montesquieu, è presentata come l'*amour des lois et de la patrie*; e questo è appunto un capitolo che contrappone (nello schema binario diremmo) il governo repubblicano e democratico ai governi dispotici.

¹¹ Cfr. p. es. *Esprit des lois*, capp. 2-5 del II libro, che integrano necessariamente il cap. 1, dove i regimi sono quello repubblicano, quello monarchico, quello dispotico. Sul tema, cfr. *supra*, n. 2.

¹² Ivi, I, II, cap. 2, sui modi della votazione nel regime democratico. Sul governo gotico, come equilibrio di privilegi, e la sua origine, ivi, I, XI, cap. 8 e *passim*.

¹³ Sui rapporti tra costituzione mista e democrazia moderata, cfr. D. Musti, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, sotto la direzione di L. Firpo, Torino 1982, pp. 609-51, in particolare pp. 629-34 e 648 sg.

¹⁴ Cfr. n. 9. Nel cap. 16 è ribadito, specularmente, che non bisogna decidere con le regole del diritto civile, quando si tratta di decidere secondo quelle del diritto politico: distinzione tra i due ambiti, del civile e del politico, del privato e del pubblico.

¹⁵ Cfr. i capp. 1-5 del VII libro dell'*Esprit des lois* sul *lux* nella democrazia, l'aristocrazia, le monarchie (di nuovo, secondo lo schema classico, almeno aristotelico-polibiano, della *tripartizione* fondamentale dei regimi politici).

¹⁶ Per le diverse interpretazioni di Rousseau e del suo rapporto col giacobinismo (in chiave totalitaria o libertaria, rispettivamente) cfr. soprattutto J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, trad. it., Bologna 1967, e A. Soboul,

¹⁷ Questo testo (I. II, cap. 11) è in piena sintonia con altri passi del *Contratto sociale* sul rapporto tra privato e pubblico, individuo e società, particolare e generale. Cfr. p. es. I. II, cap. 1: «La volontà generale sola può dirigere le forze dello Stato secondo il fine di questa istituzione, che è il bene comune: perché se l'opposizione degli interessi privati ha reso necessaria l'istituzione della società, è l'accordo di questi stessi interessi che l'ha resa possibile», o nello stesso I. II, cap. 3: «Vi è spesso molta differenza tra la volontà di tutti e la volontà generale: questa non riguarda che l'interesse comune; l'altra ha riguardo all'interesse privato, e non è che una somma di volontà particolari. Ma togliete da queste stesse volontà il più e il meno che si annullano fra di loro, resta come somma delle differenze la volontà generale» (trad. G. Ambrosetti, Brescia 1962). Il passo indicato nel testo (II 11) indica molto classicamente come cardini di «ogni sistema di legislazione» quelli che per i Greci sono i cardini della democrazia: libertà ed eguaglianza.

¹⁸ Soboul, *op. cit.*, pp. 8 sg., 18.

¹⁹ Ivi, p. 19.

²⁰ Ivi, pp. 19 sg.

²¹ Saint-Just, discorso alla Convenzione (24 aprile 1793) *Sur la Constitution de la France*; Pala, *op. cit.*, in particolare pp. 106-10.

²² *Contratto sociale*, I. III, cap. 4; cfr. cap. 3. Per il ricorrere dell'idea di «forza», cfr. I. I, cap. 6; II, cap. 4; III, cap. 15 ecc., sempre in senso positivo, riferito com'è alla legge, alla sovranità del corpo politico, alla volontà generale.

²³ Mossé, *op. cit.*, in particolare pp. 123 sg.

²⁴ G. Spini, *Il pensiero politico americano dalle origini al federalismo*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, cit., pp. 443 sgg., in particolare p. 470; K.L. Hall, *Major Problems in American Constitutional History*, I, Lexington (Mass.) 1990; P.A. Rahe, *Republics Ancient and Modern. Classical Republicanism and the American Revolution*, Chapel Hill-London 1992.

²⁵ Sul giudizio di C. Desmoulins nel *Vieux Cordelier*, in particolare nel nr. 4 favorevole ad Atene e critico verso Sparta, cfr. Mossé, *op. cit.*, pp. 93 sg., e, più in generale, pp. 68-82.

²⁶ Cfr. Canfora, *op. cit.*

²⁷ Per l'espressione, cfr. Platone, *Leggi* III 693 d-e.

²⁸ Cfr. *supra*, n. 24.

²⁹ La teoria dell'uomo della strada ha la sua fioritura nell'America democratica di A. Jackson (presidente degli Stati Uniti dal 1828 al 1837), avversario di J.Q. Adams e dell'orientamento conservatore che caratterizzò i due Adams, padre e figlio. Su Jackson, cfr. Hall, *op. cit.*, I, pp. 333-63. È all'America di Jackson che si rivolge la riflessione e la critica di matrice liberal-conservatrice di Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 2 voll., 1832-5 (I) e 1840 (II). Tocqueville aveva compiuto un viaggio negli Stati Uniti tra l'aprile del 1831 e il marzo del 1832, cioè nel periodo del democratico Jackson. E in generale, per analogie di fatto con le concezioni qui ricordate dei diritti dell'uomo, si ricorda il passo della Dichiarazione d'indipendenza del 4 luglio 1776 (p. es. in Hall, *op. cit.*, I, p. 76), in cui si proclama evidente «che tutti gli uomini sono creati uguali, sono dotati dal Creatore di certi inalienabili diritti, fra cui la vita, la libertà e il perseguimento della felicità».

³⁰ Nel *Saggio sulla società civile* (1766) di Adam Ferguson il richiamo, tradizionalistico e moralistico, alle antiche repubbliche greche e, in particolare, a Sparta comporta naturalmente l'orientarsi su scrittori come Aristotele e lo stesso Polibio, teorizzatori entrambi del ruolo particolare di quella città, come esempio di costituzione equilibrata; naturale e significativo d'altra parte l'uso di quelle fonti in uno scrittore così ancorato alla riflessione di Montesquieu. Sul tema cfr. anche lo studio di E. Gabba, *Ferguson e la storia di Roma*, in *Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte (Festschrift Christ)*, Darmstadt 1988, pp. 202-21, in partic. p. 207 per le considerazioni di Ferguson sul rapporto tra privato e pubblico, in relazione a Tuciddide, II 40, 2.

³¹ B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819), in *De la liberté chez les modernes: écrits politiques*, Paris 1980 (in polemica con il filospartano Fichte); sul tema L. Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i «philosophes» nella Francia del 700*, Napoli 1979.

³² G. Grote, *History of Greece*, London 1846-56. In *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884), F. Engels critica Grote per le sue teorie sulla *gens*; per l'affermazione su democrazia e schiavitù, cfr. *Marx Engels Werke*, 21, Berlin 1973, p. 116.

³³ Su *La cité antique* (1864) di Fustel de Coulanges e la rappresentazione della città antica come priva di libertà individuale, cfr. M.H. Hansen, *Was Athens a Democracy?*, Copenhagen 1989, pp. 17-21, con qualche riserva sulla concezione restrittiva di Constant, di Fustel e di altri. Sulla comparabilità o meno della libertà antica con quella moderna la discussione resta comunque sempre aperta, ed è forse solo opportuno e benefico che, su un tema di tale portata, non si chiuda mai. In questo libro ci siamo attenuti a una verifica almeno dei progetti e delle intenzioni, e di certe loro fondamentali connessioni. Il libro di E.A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven 1957, ricercava espressioni liberali in Pericle (le cui idee in realtà sono troppo poco analizzate), Protagora, Erodoto, Euripide e negava atteggiamenti liberali a Platone ed Aristotele: al libro non veniva riservata un'accoglienza positiva, ma rimproverato schematismo e scarso rigore di distinzioni storiche (cfr. ad es. J. Bleicken, *Die athenische Demokratie*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1985, p. 373); notevoli

paiono comunque in capp. 2-4, nelle concezioni della storia come regresso, come compromesso (pp. 36-103 e *passim*). Il saggio presenta comunque un'impostazione affine a quella del celebre libro di K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 1945, 2ª ed. 1952 [trad. it., Roma 1966, 3ª ed. 1973], che valorizzava, in chiave antiplatonica, l'*Epitafio* pericleo, considerato come «il programma politico di un grande individualista egualitario», di una democrazia che «deve fondarsi sulla fede nella ragione e sull'umanitarismo» (trad. it. cit., p. 262). L'orazione di Pericle (da cui Popper crede di poter estrarre questo senso complessivo: «Noi crediamo che la felicità sia frutto della libertà e la libertà il frutto del valore», ivi, p. 261) appare al filosofo non soltanto un programma, ma anche una difesa, e forse un attacco, quasi «un anticipato attacco diretto contro Platone» (p. 262). Attraverso un ampio confronto delle idee di Pericle con concezioni greche dominanti, soprattutto nel IV secolo, e che mettono solo in luce la peculiarità della riflessione periclea, siamo arrivati, indipendentemente, a conclusioni non troppo dissimili.

³⁴ G. Glotz, *La cité grecque*, Paris 1928, 2ª ed. a cura di P. Cloché, ivi 1953 [trad. it., Torino 1974].

³⁵ M.I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari 1973, 1981².

³⁶ Ivi, p. 28: «Né i greci formularono una teoria della democrazia». «Un'eccezione, probabilmente l'unica» fu per Finley Protagora, con la sua attenzione al ruolo della *politikè téchne*, nonché della *philia* e della *dike*, unite al senso politico (pp. 28 sg.).

³⁷ P. Veyne, *I Greci hanno conosciuto la democrazia?*, in Chr. Meier-P. Veyne, *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia*, trad. it., Bologna 1988, pp. 71-107.

³⁸ Chr. Meier, *L'identità del cittadino e la democrazia*, ivi, pp. 11-69.

³⁹ Di M.H. Hansen, oltre allo studio cit. in n. 1, cfr. i vari scritti sull'assemblea ateniese raccolti nei due volumi *The Athenian Ecclesia. (I) A Collection of Articles 1976-83, The Athenian Ecclesia II. A Collection of Articles 1983-89*, Copenhagen 1983-89, e *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford-Cambridge (Mass.) 1991.

⁴⁰ Cfr. n. 38.

⁴¹ W.R. Connor, *The Problem of Athenian Civic Identity*, in *Athenian Identity and Civic Ideology*, a cura di A.L. Boegehold-A.C. Scafuro, Baltimore-London 1994, pp. 34-44.

⁴² Ph.B. Manville, *Toward a New Paradigm of Athenian Citizenship*, ivi, pp. 21-33.

⁴³ *Everyman's Grave*, ivi, pp. 67-101. Lo sviluppo della democrazia nel corso del tempo significa, a livello di "pubblico", una crescente istituzionalizzazione: si pensi ad es. alla progressiva definizione ed espansione del sistema dei *misthoi*, almeno nel corso della democrazia radicale e – per ciò che di tali istituzioni permane, o persino si rafforza – nella democrazia moderata (cfr. *supra*, cap. V), così come, a livello di "privato", comporta una crescente affermazione di aspetti individualistici e privatistici: fino a quella maggiore divaricazione, che è appunto un aspetto della "crisi della *polis*".

⁴⁴ Cfr. n. 37.

⁴⁵ Benché conceda ai giudici il diritto di «vivere tranquillamente, senza per questo aver torto o mancare al servizio della città», tuttavia Demostene «dipinge il buon cittadino come un attivista» che «consiglia il popolo in assemblea, viaggia come ambasciatore, spende la propria fortuna per allestire fortificazioni o navi da guerra» (Veyne, *op. cit.*, pp. 77 sg.).

⁴⁶ Veyne, *op. cit.*, pp. 77-87.

⁴⁷ Pur accentuando gli aspetti della "militanza" e la prospettiva di Constant sui cittadini "schiavi" in una città libera, Veyne richiama, (*op. cit.*, pp. 95 e 106, n. 65) le riserve di G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1921³, p. 307: anche nell'antichità l'individuo disponeva di una sfera di attività libera, ma non v'era la coscienza giuridica, quindi la garanzia formale di questa libertà. Queste riserve sono giustificate; ma, accanto ai *fatti* della vita reale dei singoli individui (per noi in larga parte irrecuperabili: dovremmo poter entrare nella realtà biografica di decine o, nel corso degli anni, centinaia di migliaia di persone), e accanto alle elaborazioni giuridico-formali (certamente insufficienti nel mondo antico), conta (e si dà il caso che sia accessibile, attraverso una lettura delle fonti, del tipo che abbiamo qui tentato) l'insieme dei propositi, delle concezioni sociali e politiche, delle teorizzazioni di uomini politici, di teorici e di letterati. Tra la teoria e i fatti ci sarà pur sempre un notevole divario; ma intanto è opportuno che non si equivochi almeno sulle teorie, quanto alla lettera in cui ci sono pervenute. Nella storia delle idee anche le intenzioni contano, soprattutto se si riesce a dimostrare che formano un qualche sistema: è bene perciò ricostruirle nella forma più autentica possibile. Su una speculare limitazione dello stato nei confronti dell'individuo, in concezioni di tipo liberaldemocratico della fine del Settecento, vanno ricordati gli scritti di Th. Paine, *Rights of man* (1791) e di W. Humboldt, *Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello stato* (1792).

⁴⁸ Per misure attestata epigraficamente a Iasos, volte ad assicurare la *puntualità* nella partecipazione dei cittadini all'assemblea e, come conseguenza, a sconfiggere l'assenteismo e a stimolare in generale la partecipazione civica, con l'erogazione di un *misthós ekklesiastikós*, cfr. Ph. Gauthier, *L'inscription d'Iasos relative à l'ekklesiastikon* (*I. Iasos* 20), «Bull. Corr. Hell.», 114, 1990, pp. 417-43. L'iscrizione di Iasos si data probabilmente all'età di Alessandro Magno, circa gli anni 330-25 a.C., ma potrebbe datarsi anche intorno al 300 a.C. L'istituzione *iasia* e le sue finalità richiamano l'analogo *misthós* introdotto ad Atene dopo la fine dei Trenta tiranni e la restaurazione della democrazia (403 a.C.), quando si determina la disaffezione dei cittadini per le riunioni assembleari (Aristotele, *Cost. degli Ateniesi* 41, 3); Gauthier insiste sull'aspetto specifico della dissuazione dal *ritardo*.

⁴⁹ Meier, *op. cit.*, parte da Clistene e delinea le premesse storiche e antropologiche dell'impegno civico dei Greci.

⁵⁰ M.H. Hansen, *Demography and Democracy. The Number of Athenian Citizens in the Fourth Century B.C.*, Herning 1985;

Three Studies in Athenian Demography, Hist.-fil. Medd. Kong. Danske Vidensk. Selskab 56, Copenhagen 1988 (il secondo studio verte sul V secolo a.C.), contro la tendenza a sottovalutare l'entità della popolazione ateniese.

⁵¹ N. Bobbio, in particolare *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Torino 1984; e ora *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma 1994.

⁵² *Il futuro della democrazia*, cit., in particolare pp. 4-7.

⁵³ Finley, *La democrazia*, cit., pp. 3 sgg. (sulla tesi di W.H. Morris Jones, *In difesa dell'apatia*, «Political Studies», 2, 1954, pp. 25 sgg.), e p. 7, n. 7 (sulla non troppo dissimile posizione di J.C. Wahlke, *Policy Demands and System Support: The Role of the Represented*, «Brit. Journ. of Polit. Science», 1, 1971, pp. 271-90, in particolare 286).

⁵⁴ Hansen, opere citate alla n. 39, in particolare *The Athenian Ecclesia (I)*, pp. 1-23.

⁵⁵ Per l'insufficienza del principio negativo del *neminem laedere*, al centro del saggio *Sulla libertà* di John Stuart Mill, cfr. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., pp. 105-8.

⁵⁶ Ivi, pp. 75-84.

⁵⁷ Sulla cultura politica del pitagorismo, che, per il ruolo che vi hanno i consiglieri occulti, urta contro la concezione democratica, mal si combina con la stessa tirannide, e semmai si concilia con le aristocrazie, meglio se deboli o in crisi, cfr. ad es. quanto scrivo in *Tra Sicilia e Magna Grecia*, «Annali Ist. Orientale Napoli, Sez. filol.-letter.», 11, 1989, pp. 13-56.

⁵⁸ Sulle eterie ad Atene, F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo a.C.*, Roma 1957; C. Pecorella Longo, *Eterie e «gruppi politici» nell'Atene del IV sec. a.C.*, Firenze 1971.

⁵⁹ La tradizione e il lessico greci, per indicare i rischi che provengono da poteri occulti e paralleli, ricorrono alla solita definizione di tirannide: è per esempio il sospetto che colpisce Pitagora e i suoi seguaci a Crotone. Il termine comunque è solo una formidabile semplificazione del problema dei poteri paralleli, di cui proprio la tradizione sul pitagorismo mostra quanta consapevolezza avessero i Greci: inventori della politica, ma anche esperti e coscienti di tutte le sue possibili deviazioni.

⁶⁰ Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., pp. 148 sgg.

⁶¹ Ivi, pp. 149-52.

⁶² Sia il *Politico* platonico, 296 c-e sia la *Politica* aristotelica, III 1286 a, specificano la loro discussione sul ruolo delle leggi con un riferimento alle leggi *scritte*. Perciò le scelte di entrambi gli autori vanno collegate anche alla polemica contro la legislazione *scritta* (a vantaggio degli *éthe*, cioè i costumi, le tradizioni, perciò i principi morali di fondo) e contro l'eccesso di legislazione di questo tipo, proprio della democrazia.

Bibliografia*

a) Sui caratteri generali della democrazia greca

- G. Glotz, *La cité grecque*, Paris 1928, 2ª ed. cur. P. Cloché, 1953 [*La città greca*, trad. it., Torino 1974].
E.A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, Yale Univ. Press, New Haven 1957.
A.H.M. Jones, *Athenian Democracy*, Oxford 1957.
C. Mossé, *La fin de la démocratie athénienne. Aspects sociaux et politiques du déclin de la cité grecque au IV^e siècle avant J.-C.*, Paris 1962.
P. Lévêque-P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris 1964.
D. Musti, *Polibio e la democrazia*, in «Annali Sc. Norm. Pisa», II, 36, 1967, 155-207.
M. Ostwald, *Nomos and the Beginnings of Democracy*, Oxford 1969.
J.K. Davies, *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.*, Oxford 1971.
N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris-La Haye-New York 1981.
M. Ostwald, *Autonomia: Its Genesis and Early History* (American Classical Studies 11) Scholars Press 1982.
AA.VV., *Demokratia et Aristokratia*, dir. Cl. Nicolet, Paris 1983.
M.I. Finley, *Politics in the Ancient World*, Cambridge Univ. Press 1983.
F. Ruzé, *Pléthos, aux origines de la majorité politique*, in *Aux origines de l'hellénisme: la Crète et la Grèce. Hommage à Henri van Effenterre*, Paris 1984, 247-63.
J. Touloumakos, *Die theoretische Begründung der Demokratie in der klassischen Zeit Griechenlands. Die demokratische Argumentation in der Politik des Aristoteles*, Athen 1985.
D. Musti, *Democrazia e scrittura*, in «Scrittura e Civiltà», 10, 1986, 21-48.
AA.VV., *Haus und Stadt im klassischen Griecheland*, «Wohnen in der klassischen Polis» I), edd. W. Höpfner-E.L. Schwandner, München 1986.
G.A. Gilli, *Origini dell'eguaglianza. Ricerche sociologiche sull'antica Grecia*, Torino 1988.
Chr. Meier-P. Veyne, *L'identità del cittadino e la democrazia in Grecia* [trad. it.], Bologna 1988.
AA.VV., *Demokratie und Architektur. Der hippodamische Städtebau und die Entstehung der Demokratie, Konstanzer Symposion 17-19 Juli 1987* («Wohnen in der klassischen Polis» II), edd. W. Schuller, W. Höpfner, E.L. Schwandner, München 1989.
AA.VV., *Nomos. Essays in Athenian law, politics and society*, cur. P. Cartledge, P. Millett, S. Todd, Cambridge Univ. Press, Cambridge-Melbourne-New York-Port Chester-Sydney 1990.
O. Murray, *La città greca* [trad. it.], Torino 1993.
R. Brock, *The Emergence of Democratic Ideology*, «Historia», 40, 1991, 160-9.
L. Canfora, *Demagogia*, Palermo 1993.
AA.VV., *Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, edd. W.D.E. Coulson, O. Palagia, T.L. Shear Jr., H.A. Shapiro e F.J. Frost, Exeter 1994.
D. Musti, *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma-Bari 1994⁵.

b) Per un profilo storico della democrazia ateniese fra Pericle e Demostene

- F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo a.C.*, Roma 1957.

- J. Buchanan, *Theoria. A Study of Monetary Distributions to the Athenian Citizenry During the Fifth and Fourth Centuries B.C.*, Locust Valley-New York 1962.
- W.R. Connor, *The New Politics of Fifth Century Athens*, Princeton Univ. Press 1971.
- Ch.W. Fornara, *The Athenian Board of Generals from 501 to 404*, «Historia», Einz. 16, Wiesbaden 1971.
- P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris 1976.
- D. Musti, *L'urbanesimo e la situazione delle campagne nella Grecia classica*, in *Storia e civiltà dei Greci* 6, Milano 1979, 523-68.
- M.H. Hansen, *Demography and Democracy. The Number of Athenian Citizens in the Fourth Century B.C.*, Herning 1985.
- D. Musti, *Pubblico e privato nella democrazia periclea*, «Quad. Urbin. di Cult. Class.», n.s. 20, 1985, 7-17.
- C.W. Weber, *Perikles. Das goldene Zeitalter von Athen*, München 1985.
- L. Piccirilli, *Temistocle, Aristide, Cimone, Tucidide di Melesia fra politica e propaganda*, Genova 1987.
- L. Piccirilli, *Efialte*, Genova 1988.
- P. Carlier, *Demostene* [trad. it.], Torino 1994 (ed. franc., 1990).
- D. Kagan, *Pericle di Atene e la nascita della democrazia* [trad. it.], Milano 1991.
- R. Sealey, *Demosthenes and His Time*, Oxford Univ. Press 1993.
- C. Mossé, *Démosthène. Ou les Ambiguïtés de la Politique*, Paris 1994.
- B. Virgilio, *Atene. Le radici della democrazia*, Bologna 1994.

c) Sulla costituzione ateniese

- C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1952.
- A.L. Boegehold, *Toward a Study of Athenian Voting Procedure*, «Hesperia» 32, 1963, 366-74.
- R. Thomsen, *The Origin of Ostracism. A Synthesis*, Copenhagen, 1972.
- J.S. Traill, *The Political Organization of Attica. A Study of the Demes, Trytties, and Phylai, and Their Representation in the Athenian Council*, «Hesperia» Suppl. 14, Princeton (N.J.) 1975.
- V. Gabrielsen, *Remunerations of State Officials in Fourth-Century Athens*, Odense Univ. Press 1981.
- P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian «Athenaion Politeia»*, Oxford 1981.
- M.H. Hansen, *The Athenian Ecclesia. (I) A Collection of Articles 1976-83*, Copenhagen 1983.
- L. Gallo, *La democrazia ateniese del IV sec. a.C. e la paga dei funzionari pubblici*, «Annali Sc. Norm. Pisa» s. III, 14, 2, 1984, 395-440.
- J. Bleicken, *Die athenische Demokratie*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1985.
- M.H. Hansen, *Three Studies in Athenian Demography*, Hist.-fil. Medd. Kong. Danske Vidensk. Selskab 56, Copenhagen 1988.
- Id., *The Athenian Ecclesia. (II) A Collection of Articles 1983-89*, Copenhagen 1989.
- R.W. Wallace, *The Areopagos' Council, to 307 B.C.*, Baltimore-London 1989.
- W.R. Connor, M.H. Hansen, K.A. Raaflaub, B.S. Strauss, *Aspects of Athenian Democracy*, University of Copenhagen 1990.
- M.H. Hansen, *When Was Selection by Lot of Magistrates Introduced in Athens*, «Class. et Medioevalia» 41, 1990, 55-61.
- Ch. G. Starr, *The Birth of Athenian Democracy. The Assembly in the Fifth Century B.C.*, Oxford Univ. Press 1990.
- D. Stockton, *The Classical Athenian Democracy*, Oxford Univ. Press 1990.
- M.H. Hansen, *Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford-Cambridge (Mass.) 1991.
- AA.VV., *L'«Athenaion Politeia» di Aristotele 1891-1991. Per un bilancio di cento anni di studi*, cur. G. Maddoli, Napoli 1994.

d) Aspetti storiografici

- A.W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides. The Ten Years' War*, II Oxford 1956.
- S. Cataldi, *La democrazia ateniese e gli alleati (Ps. Senofonte, Athenaion Politeia, I, 14-18)*, Padova 1984.
- I. Kajanto, *Equality and Inequality of Man in Ancient Thought. Papers read at the colloquium in connection with the Assemblée générale of the F.I.E.C. held in Helsinki in August 1982*, The Finish Society of Sciences and Lettres, Commentationes Humanorum Litterarum 75, 1984.
- M. Faraguna, *Atene nell'età di Alessandro. Problemi politici, economici, finanziari*, «Memorie Acc. Lincei» s. 9, II 2, 1992, 165-415.
- AA.VV., *Aristote et Athènes. Aristoteles and Athens. Séminaire d'histoire ancienne de l'Université de*

Fribourg, Fribourg 23-25 mai 1991, cur. M. Piérart, Paris 1993.
AA.VV., *Athenian Identity and Civic Ideology*, cur. A.L. Boegehold-A.C. Scafuro, Baltimore-London 1994.

e) Sui rapporti politica-teatro

V. Ehrenberg, *Sofocle e Pericle* [trad. it.], Brescia 1958.
R. Goossens, *Euripide et Athènes*, Bruxelles 1962.
V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Torino 1971.
A. Masaracchia, *Civiltà politica ateniese*, Roma-Bari 1972.
D. Lanza, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino 1977.
V. Di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca. Ricerche su Eschilo*, Torino 1978.
AA.VV., *La polis e il suo teatro*, 1-2, cur. E. Corsini, Padova 1986-8.
Chr. Meier, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München 1988.

f) Sulle prospettive di confronto con la democrazia moderna

B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes (1819)*, in *De la liberté chez les modernes: écrits politiques*, Paris 1980.
A de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 1832-5 (I)-1840 (II), Paris 1981.
K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 1-2, London 1945 [*La società aperta e i suoi nemici*, 1-2, trad. it., Roma 1966, 1986 3ª rist.].
I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford Univ. Press 1969 [Quattro saggi sulla libertà, trad. it., Milano 1989].
M.I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni* [trad. it.], Bari 1972, nuova ed. con un saggio sulla *Censura nell'antichità classica*, ivi 1982.
G. Cambiano, *Montesquieu e le antiche repubbliche greche*, «Rivista di Filosofia» 65, 1974, 93-114.
N. Bobbio, *Il futuro della democrazia. Una difesa delle regole del gioco*, Torino 1984.
R. Dahrendorf, *Per un nuovo liberalismo* [trad. it.], Roma-Bari 1988.
M.H. Hansen, *Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty and Equality in Ancient and Modern Popular Thought*, Hist.-fil. Medd. Kong. Danske Vidensk. Selskab 59, Copenhagen 1989.
C. Mossé, *L'antiquité dans la Révolution française*, Paris 1989.
P. Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs. Essais d'historiographie ancienne et moderne*, Paris 1990.
P. Amato, *Il teorema di Pitagora: politica e partiti nella polis*, Roma 1990.
AA.VV., *2500 Years of Democracy. (2500)*, Athina 1992.
G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, Milano 1993.
N. Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma 1994.
* In quest'indice sono segnalati solo i temi più trattati; degli autori moderni sono citati solo quelli che costituiscono a loro volta oggetto di indagine (per i normali rinvii bibliografici si vedano invece il cap. VII 2, sugli *Orientamenti attuali*, e la *Bibliografia* scelta, collocata in fondo al volume).